



الخطاب الأخلاقي

عند فلاسفة المغرب العربي

أ. م. د. سامي شهيد الميالي

ابن النديم للنشر والتوزيع
دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

الخطاب الأخلاقي
عند فلاسفة المغرب العربي

ابن النديم للنشر والتوزيع

دار الروافد الثقافية - ناشرون

الخطاب الأخلاقي
عند فلاسفة المغرب العربي

أ. م. د. سامي شهيد الميالي




الخطاب الأخلاقي عند فلاسفة المغرب العربي

تأليف: أ. م. د. سامي شهيد الميالي

الطبعة الأولى، 2016

عدد الصفحات: 280

القياس: 17 × 24

الترقيم الدولي ISBN: 978-9931-599-11-1

الإيداع القانوني: السداسي الأول/2016

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية
خلوي: 03 76 20 661 213+

وهران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 97 35 41 213+
خلوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

خلوي: 28 28 69 3 961+

هاتف: 37 04 74 1 961+

ص. ب.: 113/6058

الحمراء، بيروت-لبنان

Email: rw.culture@yahoo.com

المحتويات

إهــداء

❖ أهدي ثمرة جهدي وعصارة فكري براً وفاءً.

❖ إلى روح والدي الطاهرة.

❖ إلى أمي التي تعبت وسهرة الليالي من أجلنا.

❖ إلى أستاذي الدكتور علي حسين الجابري اعتزازاً وعرفاناً له بالجميل.

❖ إلى أخوتي وعائلتي مودة وإخلاصاً.

د. سامي شهيد مشكور

المقدمة

إن الفلسفة الأخلاقية هي المنبع الذي نستطيع من خلاله تقديم الحلول لمشكلات الإنسان السلوكية والسياسية والاجتماعية لصلتها بحياة الفرد وسلوكه لبناء المجتمع الفاضل ما دام السلوك مرهوناً بوعي الإنسان وقيمة الأخلاقية وهو أمر عُرف به جل الفلاسفة المسلمين هذا أولاً وثانياً هو أن فلاسفة المغرب العربي الإسلامي ممن جعلتهم موضوعاً لاطروحتي هذه تناولوا في مؤلفاتهم ورسائلهم مبادئ أخلاقية بها حاجة إلى جمع وتنظيم وإعادة بناء مشروعاً لرسالة جامعية متخصصة تكشف عن أصول هذه الفلسفة عندهم في أطار من المنهجية والشمول بما يكشف عن جدل الخاص والعام ذلك هو جوهر منطلقي الذي تعزز برغبة ذاتية في دراسة الأخلاق لأهميتها في زماننا هذا، لهذا السبب ركزت على الإنسان وفعله ومسؤوليته وقناعاته ودوافعه العقلانية في اختيار الفعل المحمود وصولاً إلى بناء المجتمع الفاضل الذي يحتفظ فيه الإنسان بخصاله الإنسانية الفاعلة. لكن المشكلة التي واجهتني في بحثي هذا تتجلى في حقيقة كون هؤلاء الفلاسفة لم يؤلفوا كتباً مستقلة في الأخلاق باستثناء رسائلهم القليلة جداً وأن أفكارهم الأخلاقية جاءت متداخلة مع أفكارهم الفلسفية بفضل شمولية البحث الفلسفي وموسوعيتهم المعرفية في مختلف فنون العلم والحكمة مما أوجب عليَّ إعادة بناء هذه الأفكار في نسق عقلاني يستجيب لشروط البحث العلمي ويستعين بالشذرات المتناثرة في مؤلفاتهم التي وصلتنا على شحة ما يعانيه الباحث من المصادر والمراجع لأسباب معلومة وظروف معروفة.

ولعل أهمية هذه الدراسة تأتي في جمعها بين وجهتي النظر الفلسفية الإسلامية المشرقية والمغربية بما يظهر أثر الفلاسفة المشارقة على فلاسفة المغرب العربي من حيث السبق الزمني أو البحث المعرفي الأصيل ولا سيما فيما يتعلق بالجانب الأخلاقي على الرغم من نقاط الالتقاء والاختلاف بين هاتين المدرستين من جانب ونقاط الالتقاء والاختلاف بين فلاسفة المغرب أنفسهم والذي تناولناهم على سبيل المنهج التاريخي النقدي، لهذا مهدنا بدراسة لفلاسفة المشرق مبتدئين بالكندي ثم الفارابي فابن سينا لنمهد بهم إلى صلب موضوعنا عن فلاسفة المغرب العربي وأعني (ابن باجه، أبن طفيل، أبن رشد، وابن خلدون) بما يغطي ثلاثة قرون على الأقل (توفي ابن باجه في (533هـ وتوفي ابن خلدون في 808هـ) كما حاولت بدراسة كل شخصية من هؤلاء بما تحمله من أفكار ووجهة نظر على سبيل التواصل والتفاعل والتكامل بين السابق واللاحق مع بيان نقاط الالتقاء والاختلاف فيما بينهم والفلاسفة الآخرين مبتدأً (بأبن باجه) ومؤلفه (تدبير المتوحد) ورسائله الآلهية، أما (أبن طفيل) فقد درسته من خلال مؤلفه الأوحد (حي بن يقظان) وما تضمنه من جوانب أخلاقية مهمة، وأستطعنا أن نجمع من (أبن رشد) ما تناثر في كتبه من آراء في الأخلاق ولا سيما الكشف عن مناهج الأدلة، وفصل المقال، وتلخيص الخطابة، وجوامع سياسة أفلاطون... إلخ مثلها شكلت مقدمة أبن خلدون وبقية كتبه الأخرى معيناً اساسياً للباحث في رسم الجوانب الأخلاقية لديه هذا من حيث أركان المدرسة المغربية واساطينها أربعة.

أما من ناحية المنهج الذي عولت عليه في هذه الرسالة فإنه يقوم على تداخل المنهج التاريخي المقارن مع المنهج التحليلي لبيان حقيقة الرؤية الفلسفية لهؤلاء الفلاسفة ومصادرهم الأساسية أن كانت من القرآن الكريم أو الفرق الكلامية المختلفة او الشخصيات الفلسفية والعلمية التي سبقتهم في مدرسة بغداد أو غيرها من منابت الفكر الكلامي والفلسفي وحتى العرفاني جميع ذلك كان لبيان صلة التأثر والتأثير فيما بين المشرق العربي الإسلامي والشمال الإفريقي في ضوء وسائل الاتصال المتاحة في تلك العصور.

أما من حيث المحتوى فقد جاءت هذه الرسالة مقسمة على مقدمة وخمسة فصول وخاتمة مع أهم النتائج التي انتهت إليها.

ففي الفصل الأول الذي يحمل عنوان (الإسلام والمسألة الأخلاقية) عرضت ثلاثة مباحث، تناولت في الأول منها الأخلاق في القرآن الكريم (وصايا وأوامر) أو نواه وزواجر وقفت عند الظواهر السلبية التي عالجها القرآن الكريم لبيان الموقف الصريح للقرآن من هذه القيم وتحديد مسؤولية الإنسان بعدّه خليفة الله في أرضه أما المبحث الثاني من الفصل المذكور فقد تناولت فيه الفرق الكلامية الثلاث الأمامية (الأثنا عشرية) والمعتزلة والأشاعرة وموقفهم من الإنسان وطبيعة أفعاله وهل هو مسير أم مخير وكذلك موقفهم من العقل والمعرفة.

أما المبحث الثالث، فقد تناولت فيه بأيجاز الأخلاق عند فلاسفة المشرق العربي مثل الكندي، الفارابي، وابن سينا، ورأي كل منهم في الأخلاق والفعل الإنساني والمسؤولية كمرتكز للمقارنة وإيضاح نقاط الالتقاء والاختلاف بينهم وبين مجمل المشروع المطروح في هذه الرسالة (وأعني به رجال المدرسة المغربية). ودرست في الفصل الثاني (الأخلاق عند ابن باجه) بعد أن قسمته على ثلاثة مباحث، تناولت في المبحث الأول، الإنسان والأفعال الإنسانية عند هذا الفيلسوف الذي يرى أن العقل هو الموجه الدائم لأفعالنا ونحن حين نفعل الفعل الأخلاقي لأنه جميل وهذا هو جوهر الفعل الإنساني الأخلاقي الفاضل كما رأه ابن باجه، أما المبحث الثاني فقد تناولت فيه وسيلة ذلك الفعل ومحركه الأساس وأقصد بها النفس ودورها في تحقيق الفعل الأخلاقي على أساس القواعد الأخلاقية الساعية إلى الخير والحق والجمال.

أما المبحث الثالث فقد تناولنا فيه المتوحد والمجتمع الفاضل حيث يعّد أبن باجه الإنسان (المتوحد) بمثابة المثل العقلي الأعلى لعالم مملوء بالكثرة الغربية والضائعة وغاية هذا المتوحد السعي لتوحيد الكثرة على

قاعدة من الإصلاح والقيم ليصل بها إلى الوحدة الشرط الأول لتحقيق السعادة والأطمئنان في المدينة الفاضلة.

ودرسنا (الأخلاق عند ابن طفيل) في الفصل الثالث الذي قسمناه على أربعة مباحث، تناولنا في المبحث الأول حياته ومنهجه النقدي وفلسفته بأيجاز، وفي المبحث الثاني فصلنا القول في الإنسان عند ابن طفيل ومقومات فلسفته الأخلاقية كما وردت على لسان (حي) الذي اكتسب معرفته بالملاحظة والتجربة والتأمل والتبصر والمقارنة والاستنتاج والقياس والاستنباط والاستدلال مستفيداً من قدراته الذاتية العقلية، أما المبحث الثالث فقد تناولنا فيه النفس الإنسانية عند أبن طفيل بعّدها آلة الفعل ومحركته لمعرفة دوافعها الأخلاقية وفي المبحث الرابع تناولت السلوك الحميد والمجتمع الفاضل كما يراه أبن طفيل بما يترجم لنا سعي العارفين إلى تأسيس المجتمع الفاضل حيث يصور لنا مراحل التطور الطبيعي للإنسان مبيناً علاقة الفرد بالجماعة بهدف تحقيق السعادة المنشودة وهي الغاية القصوى للفيلسوف ولعموم الأفراد من بني البشر.

وفي الفصل الرابع درسنا (الأخلاق عند ابن رشد) بعد أن قسمناه إلى خمسة مباحث، تناولنا في المبحث الأول أبن رشد حياته وفلسفته، وفي المبحث الثاني الإنسان وأفعاله عند ابن رشد وسبب جعله الإنسان حراً في أفعاله وغير مسير أما المبحث الثالث فقد تناولنا فيه النفس الإنسانية ودورها في تحقيق الفعل الأخلاقي المحمود، وفي المبحث الرابع وقفنا عند النفس الإنسانية بين أخلاقية الفعل والحياة الثانية حيث يعتقد أبن رشد مثل جميع المؤمنين بحياة أخرى وراء هذه الحياة تعيش فيها النفوس عيشة أبدية خالدة بصورة يتجنب فيها الزامات الغزالي على الفلاسفة في قضايا المعاد، أما المبحث الخامس فقد تناول المدينة الفاضلة والسلوك الأخلاقي الحميد عند ابن رشد على قاعدة من تدبير نفس الفرد وسلوكه وكذلك تدبير نفوس الجماعة وسلوكهم الأخلاقي في مجتمع أنساني أوسع يستجيب فيه الفعل لدواعي الوعي والمعرفة وحدود المسؤولية العقيدية والأخلاقية.

أما الفصل الخامس (الأخلاق عند ابن خلدون) فقد قسمناه إلى ثلاثة مباحث، تناولنا في المبحث الأول، أبن خلدون حياته ومرجعياته المعرفية وفلسفته التي تضمنت حدود العقل لديه ومنهجه العقلاني الواقعي والموقف من العلم وميدان العقل ودائرة الدين، أما المبحث الثاني فتناولنا فيه أبن خلدون والقضايا الأخلاقية على أساس منظوره الكلامي الأشعري الذي رفض أبن خلدون بسببه وجهة نظر الفلاسفة إلى السعادة بعد أن عرض رأيهم وكشف مقصدهم على أساس أن الميدان الحقيقي لبحث القضايا الأخلاقية وبيان حيويتها لا يكمن في أفكار الفلاسفة ومبادئهم النظرية التجريدية بل هو واقع الحياة الاجتماعية وكيفية التكيف لمتطلباته والتعامل معه، أما المبحث الثالث فقد كان عن المجتمع الفاضل كما يراه أبن خلدون من خلال نظريته العمرانية التي تقول أن الاجتماع ضروري بين البشر وذلك للتعاون في الحصول على الغذاء من جهة ولدفع المخاطر عنهم من جهة أخرى تحت ظلال دولة وحكومة وحاكم يمتلك شروط الذكاء والعدالة والشجاعة لأن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر وتم عمران العالم بهم فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم من العدوان والظلم.

المؤلف

الفصل الأول

الإسلام والمسألة الأخلاقية

المقدمة

المنابع الكبرى للفكر العربي الاسلامي تبدأ من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة (النقل) وكيف انطلق منهما العقل المسلم في صياغة أفاقه الأخلاقية مع تقدم الزمن وتعقد مشكلات الحياة المتنوعة، إذ ما برح القرآن العظيم يتبوأ القمة الشامخة في الحياة الإنسانية وما زالت تعاليمه الهادفة تنطلق مع الإنسان في مسيرته الواعية وكلما تقدمت الحضارة شوطاً في المعرفة والوعي أدركت في القرآن ما لايدرك سواه، ذلك أنه كلام الله المنزل على نبيه وهو خطاب موجه إلى الناس كافة في مختلف شؤونهم يدعوهم إلى الأخذ بالاصلح من الانظمة أزاء تدبير الواقع البشري ولا يقف القرآن عند هذا الحد في تذكير الناس وتحذيرهم وتقويمهم ومتابعتهم بل يتسع في الحديث لهم بما خولهم به في الحياة الدنيا وما أسبغه عليهم من نعم ظاهرة وباطنة وما سخره لهم من اكوان واديان وظواهر تصب في محيط واحد هو سعادة الناس في دنياهم وسلامتهم من الاهوال في اخرتهم، ليكف الناس عن الباطل وليتوجه الجميع نحو الحق، ومن ثم تكتسب الأخلاق أهمية فائقة في ديننا الاسلامي ولا سيما أن رسولنا الكريم ﷺ يعدّ المعلم الاول للأخلاق والمثال الذي يقتدى به قال تعالى ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْءَاخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ

﴿كَثِيرًا﴾[1] وعليه سيعمد الباحث إلى فحص هذه الموارد بالحجم الذي يخدم صلب الاطروحة وغايتها عند فلاسفة المغرب العربي (الجانب الأخلاقي).

المبحث الأول
الأخلاق في القرآن الكريم

1 - القرآن ونقد الظواهر السلبية (الجاهلية) في المجتمع

من القيم السلبية الجاهلية التي عالجها القرآن الكريم، التمايز الطبقي وعدم المساواة بين الأفراد وبين المرأة والرجل، والقتل العمد وشهادة الزور وغيرها التي سلبت إنسانية الإنسان لذلك رفضها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة مقابل تأكيدهما على القيم الأخلاقية الفاضلة، فالقرآن يرى أن لا يكون فرد أفضل من فرد آخر فهم متساوون في الأصل والنشأة وكلهم يرجعون إلى نفس واحدة بقوله سبحانه وتعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾[2] كذلك ساوى بين المرأة والرجل وأن للنساء ثواب أعمالهن كالرجل قال تعالى ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾[3].

وأن الإسلام خاطب المرأة كما خاطب الرجل في التكاليف وفضائل الأخلاق قال تعالى ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ﴾[4] والقرآن الكريم لم يقف عند حدود مساواة المرأة بالرجل وأنما اكد شخصيتها واستقلالها أسوة بالرجل حين قال تعالى مخاطباً نبيه

---

(1) سورة الاحزاب، الآية 21.

(2) سورة النساء، الآية 1.

(3) سورة النساء، الآية 124.

(4) سورة الاحزاب، الآية 35.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ ۙ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ﴾[5].

والإسلام اعطى المرأة حق الحياة في`حرمة قتلها قال سبحانه وتعالى ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ يَتَوَٰرَىٰ مِنَ ٱلْقَوْمِ مِن سُوٓءِ مَا بُشِّرَ بِهِۦٓ ۚ أَيُمْسِكُهُۥ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُۥ فِى ٱلتُّرَابِ ۗ أَلَا سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾[6].

أي أن الإسلام حارب وأد البنات ودفنهن وهن أحياء حتى تموت كما كان معمول به في الجاهلية.

ومن الأمور الأخرى التي حاربها القرآن ونهى عنها، القتل العمد كما كان سائداً في المجتمع الجاهلي والذي يقوم على أساس المفاخرة أمام القبائل بأنه إذا قتل لأحد فرد أن يقتل مكانه وأمام هذه الحالة نزلت الآية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ۖ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[7] كما عالج القرآن الكريم قتل الأولاد خشية الفقر بأن ربط الرزق بالله تعالى، قال تعالى ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۖ﴾[8].

كما أثنى القرآن الكريم بالوعد الجميل مع الوعيد على الذين يتصفون بعدم القتل من عباد الرحمن قال تعالى في وصفهم ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾[9].

---

(5) سورة الممتحنة، الآية 12.

(6) سورة النحل، الآيتان 58-59.

(7) سورة البقرة، الآية 177.

(8) سورة الانعام، الآية 151.

(9) سورة الفرقان، الآية 68.

وهكذا يعتبر القرآن القتل العمد من أبشع الجرائم في القوانين السماوية وكذلك الوضعية لذا نهانا عنه وهكذا تتجلى صورة العدالة في الإسلام بعد أن كان المجتمع الجاهلي تجتاحه معتقدات وتقاليد قائمة على أساس التفاضل والتمايز على أسس غير مشروعة.

ومن الآثار السلبية التي حاربها القرآن الكريم شهادة الزور واليمين الكاذب قال تعالى ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾[10].

وقال تعالى ايضاً ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾[11].

وهنا يبين مسؤولية الإنسان عن كل ما يصدر عنه لذا يجب أن يخضع للتبصر والتثبت والتحقق وأن لا يعطي حكماً بأي شيء الّا بعد اقتناع ويقين أي إن يبني رأيه على مقدمات صحيحة وهذه هي الأمانة التي يحملها الإنسان بكل تفاصيلها.

كما ينكر الإسلام التقليد الأعمى والجمود على تقاليد الإباء والأجداد لمجرد أنها موروثة عنهم كونها باطلة في ذاتها ويهزأ القرآن الكريم لهؤلاء الجاحدين ويسخر من الخرافات والأساطير ويندد بالمقلدين الذين لا يفكرون الّا بعقول غيرهم السقيمة لذا خاطبهم قائلاً ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[12].

لهذا انطلقت الدعوة الإسلامية إلى نبذ كل هذه الأفكار الجاهلية ودعت الناس إلى التعاون والعدل والمساواة والحث على القيم الأخلاقية الفاضلة قال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ

---

(10) سورة الحج، الآية 30.

(11) سورة الاسراء، الآية 36.

(12) سورة البقرة، الآية 170.

لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ﴾(13) أي أن القرآن يرى أنه لا تمايز ولا تفاضل بين الناس الّا بالتقوى والفعل والعمل الصالح.

فالإسلام الذي دعا إليه القرآن الكريم وجاء به النبي محمد (ﷺ) ليس مجرد مجموعة من الطقوس والعبادات وإنما هو نظام شامل للحياة المدنية والأخلاقية لذلك انتشر الإسلام في جميع الأرض لّا لما ينطوي عليه من مبادئ ميتافيزيقية بل للحلول التي قدمها لمشكلات الإنسان الأخلاقية(14).

2 - الإنسان ومسؤوليته في القرآن الكريم:

يظهر من القرآن الكريم أن الإنسان عصارة الوجود وخلاصته بل وأنه كل الوجود كمالاً حيث وصفه القرآن الكريم بما يلي:

أ - أنه خليفة الله في أرضه قال تعالى ﴿وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗۖ﴾(15).

ب - أنه روح الله قال تعالى ﴿فَإِذَا سَوَّيۡتُهُۥ وَنَفَخۡتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾(16).

ج - أنه حامل أمانة الله تعالى بقوله ﴿إِنَّا عَرَضۡنَا ٱلۡأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱلۡجِبَالِ فَأَبَيۡنَ أَن يَحۡمِلۡنَهَا وَأَشۡفَقۡنَ مِنۡهَا وَحَمَلَهَا ٱلۡإِنسَٰنُۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومٗا جَهُولٗا﴾(17).

لقد ميز الله تعالى الإنسان بالعقل على جميع الحيوانات وجعله مناط التكليف وهو مصدر توازنه أن استعمله على الوجه الصحيح والعكس بالعكس، لهذا السبب قال تعالى ﴿وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ

---

(13) سورة الحجرات، الآية 13.

(14) الجابري، علي حسين، المجتمع الفاضل في الفلسفة الإسلامية، بحث منشور ضمن مجلة دراسات عربية واسلامية، ع2، بغداد، 1982، ص106.

(15) سورة البقرة، الآية 30.

(16) سورة الحجر، الآية 29.

(17) سورة الاحزاب، الآية 72.

﴿وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[18].

ويقول الشيخ عبد الكريم الزنجاني «إن القرآن الكريم هو أول كتاب سماوي فرض تعلم العلم والفلسفة على إتباعه فرضاً وأوجب عليهم التفكير في أسرار الكون وخفايا الوجود ليصلوا من هذا التفكير إلى معرفة المبدع الأول»[19].

ولا يتحقق ذلك من غير عقل متفتح فاحص متبصر متأمل مدقق يكشف طبيعة المعرفة الإنسانية وتوظيف هذه المعرفة في الوصول إلى الحياة الفاضلة والمجتمع الفاضل.

وعليه فالعقل هو وسيلة الإنسان في التقرب إلى الله مثلما هو مناط التكليف والفاعلية وحسن العلاقة مع النفس ومع الآخرين ومع المحيط الطبيعي، وما دام الإنسان يمتلك هذا العقل فقد عدّه الله مسؤولاً عن كل حركة من حركاته، وعن عائشة (رضي الله عنها) عنها قالت «قلت يا رسول الله بما يتفاضل الناس في الدنيا قال بالعقل قلت وفي الآخرة قال بالعقل، قلت أليس يجزون بأعمالهم فقال (ﷺ) «يا عائشة وهل عملوا بقدر ما أعطاهم الله من العقل»[20] فعلى أساس ذلك التعقل والنضوج والوضوح في الرؤية تتحدد المسؤولية الأخلاقية للإنسان في الحياة الدنيا والآخرة.

ولم يكتف الخالق سبحانه وتعالى بأنه ميزّ الإنسان عن سائر الخليقة من حيوان ونبات وجماد لامتلاكه العقل وجعله مسؤولاً عن أعماله وأفعاله وأنه مناط التكليف، بل بعث إلى البشر أنبياء يحملون آيات الهدى ويرشدونهم إلى الطريق القويم ولذلك قال تعالى ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِىٓ أُمِّهَا رَسُولًا﴾[21] وأن الله بعث النبي (ﷺ) لنشر مكارم

---

(18) سورة الاسراء، الآية 70.

(19) الزنجاني، الشيخ عبد الكريم، الكندي خالد بفلسفته، مطبعة الغري، النجف الأشرف، ط1، 1962، ص8.

(20) الغزالي، أحياء علوم الدين، ج1، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، بلا، ص84.

(21) سورة القصص، الآية 59.

الأخلاق إذ قال «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[22] حتى يرشد الناس لرفض القيم السلبية الجاهلية ولحثهم على القيم الأخلاقية والفاضلة ويضع الإنسان في المكان اللائق له بما يقدمه من أعمال تدعوا إلى الخير والفضيلة كونه إنساناً عاقلاً.

ومهما يكن فإن أفعال الإنسان هي عنوان المصير الذي سيكون عليه في الدنيا والاخرة حيث قال تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدۡحٗا فَمُلَٰقِيهِ﴾[23] أي أن الإنسان سيلاقي ثمرة أعماله سواء كانت خيراً أو شراً، لهذا نجد أن الإنسان هو نفسه المسؤول عن أعماله على وفق مفهوم العدالة الالهية التي جعلت الإنسان (سيد نفسه) لا في الحياة الدنيا وأنما في الحياة الاخرة لما ورد في قوله تعالى ﴿ٱقۡرَأۡ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفۡسِكَ ٱلۡيَوۡمَ عَلَيۡكَ حَسِيبٗا﴾[24] ولما كانت الأرادة مقترنة بالعقل وحسن التمييز والاختيار الصائب عدّت أرادة الإنسان هي المحرك الأول لقوة العمل وبقوة هذه الأرادة تكافح الغرائز الشاذة وتبتدئ الفضيلة ويتم التوازن وفي ذلك يقول الإمام الصادق (عليه السلام) «ما ضعف بدن عما قويت عليه النيّة»[25].

أي أن القدرة على الفعل أنما يمنحها الله للإنسان متى ما عقد النيّة عليه فهي لا تعني مجرد الرغبة والميل أنما تكون الإرادة حينما تنتقل النيّة إلى عمل ويستقر العزم عليه في تصميم مهما تكن العوائق والموانع ومبدأ الأعمال بالنيات لا يعفي الإلزام بالمسؤولية على مجرد النيّة[26].

---

(22) البخاري، محمد بن اسماعيل، الاداب المفرد، مؤسسة الكتب الثقافية، ط3، 1989، ص67، كذا ينظر احمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، ج10، دار الفكر، بيروت، بلا، ص192.

(23) سورة الانشقاق، الآية 6.

(24) سورة الاسراء، الآيتان 13-14.

(25) زين الدين، محمد امين، الأخلاق عند الإمام الصادق، دار الكتاب الاسلامي، 1979، ص41.

(26) بنت الشاطيء، عائشة، القرآن وقضايا الإنسان، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1972، ص132.

3 - النفس الإنسانية وعلاقتها بالعقل في القرآن الكريم:

شهدت الأيات القرآنية الكثيرة أن الإنسان هو نقطة الوصل بين المخلوقات وخالقها وذلك بما فطر عليه من العقل وحسن الأداء وما يؤهله للإدراك والمقارنة والحكم ولما متعه الله به من نور البصيرة ونعمة الشعور والوجدان، تلك الخصائص التي أهلته لأن يميز ويقارن بين العلة والمعلول أو السبب والمسبب وتلك ميزة أختص بها وحده، لذا فإن معرفة الإنسان لذاته ونفسه التي هي سر القوة والسعادة والانسجام مع الحياة، لأن النفس هي المحك الأعظم لسائر الوان المعرفة من علم وفلسفة ودين ولا معنى لكل ذلك الّا أن تكون النفس الإنسانية مهبط الهدى والخير والفضيلة أو أن تكون مثار الجهل والضلال والشقاء والشر.

شكلت النفس الإنسانية معضلة من المعضلات في البحث الفلسفي بشهادة من النص المقدس قال تعالى ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا﴾(27).

مع ذلك دعانا القرآن إلى تأمل أنفسنا واكتشاف جوهرها وبهذه الكيفية نستنبط أدلة الوجود وأدلة القدرة وأدلة التدبير كلما تأملنا أنفسنا قال تعالى ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾(28) وقد ظهر أن الإنسان ذو جنبة روحانية يناسب بها الارواح الطيبة والملائكة وذو جنبة جسمانية يشابه بها السباع والبهائم، فبالجزء الجسماني أقيم في هذا العالم الحسي مدة قصيرة، وبالجزء الروحاني ينتقل إلى العالم العلوي ويقيم فيه أبداً في مصاحبة الارواح القدسية بشرط أن يتحرك بقواه نحو كمالاتها الخاصة حتى يغلب الجزء الروحاني على الجسماني(29).

---

(27) سورة الاسراء، الآية 58.

(28) سورة الذاريات، الآية 20.

(29) النراقي، محمد مهدي، جامع السعادات، ج1، مطبعة سرور، ايران، 1979، ص35.

وقد ورد في القرآن الكريم أن للنفس قوى ثلاث هي:

أ - النفس الامارة بالسوء:

قال تعالى على لسان امرأة العزيز ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِيٓۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾[30].

تلك هي النفس الشهوانية التي تتبع الهوى وتنأى عن العقل وقد دلنا الهدى القرآني على أن الذين يستجيبون لشهواتهم ويعطلون بذلك عقولهم لا يختلفون في شيء عن البهائم الفاقدة لنعمة العقل المستجيبة أبداً لغرائزها البهيمية وقد وصفهم في قوله تعالى ﴿وَلَقَدۡ ذَرَأۡنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِۖ لَهُمۡ قُلُوبٞ لَّا يَفۡقَهُونَ بِهَا وَلَهُمۡ أَعۡيُنٞ لَّا يُبۡصِرُونَ بِهَا وَلَهُمۡ ءَاذَانٞ لَّا يَسۡمَعُونَ بِهَآۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡغَٰفِلُونَ﴾[31].

فالنفس الأمارة بالسوء أنما تمثل المظهر السلبي للنفس الشهوانية ثم أنها شديدة الألحاح على الإنسان تنتهز من النفس العاقلة أدنى غفلة ومن النفس الغضبية أدنى تهاون فتنشط عندئذ وتدفع الإنسان إلى فعل الشرور واقتراف الذنوب.

وأن التنازع والبقاء في نفس الإنسان أنما هو في قوتها العاقلة وبالعقل فقط يتمكن الإنسان من ضبط سلوكه قال تعالى ﴿وَأَمَّا مَنۡ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفۡسَ عَنِ ٱلۡهَوَىٰ فَإِنَّ ٱلۡجَنَّةَ هِيَ ٱلۡمَأۡوَىٰ﴾[32]، وعن موسى بن جعفر (عليه السلام) أن رسول الله بعث سرية فلما رجعوا قال مرحباً بقوم قضوا الجهاد الأصغر وبقي عليهم الجهاد الأكبر قيل يا رسول الله وما الجهاد الأكبر؟ قال جهاد النفس ثم قال «أفضل الجهاد من جاهد نفسه التي بين جنبيه»[33].

---

(30) سورة يوسف، الآية 53.

(31) سورة الاعراف، الآية 179.

(32) سورة النازعات، الآية 40.

(33) المظاهري، الشيخ حسين، دراسات في الأخلاق وشؤون الحكمة العملية، بيروت بلا، ص117.

أي أن الإنسان فيه عقل هادي يرشده إلى الصلاح ومواطن الخير وضمير وازع يردعه عن المنكرات والظلم ولا يزال الخصام الداخلي في النفس الإنسانية مستعراً بين العاطفة والعقل فمن يتغلب عقله على عاطفته كان في عليين مع الأولياء والصالحين ومن تقهره عاطفته وشهواته كان من الخاسرين في منزلة المتردين إنسانية والمنحدرين إلى رتبة البهائم[34].

ب - النفس اللوامة:

قال تعالى ﴿لَآ أُقۡسِمُ بِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلنَّفۡسِ ٱللَّوَّامَةِ﴾[35].

ولعّل تسميتها بهذا الاسم لكونها تلوم صاحبها بعد الإتيان بقبيح الأفعال لأنها قبل الفعل القبيح تكف صاحبها وتزجره وبعد العمل تلومه، كما أنها قبل العمل الحسن ترغبه إليه وبعد العمل تحسّنه، وتقابل النفس الأمارة بالسوء لأنهما يقفان على طرفي نقيض، طرف يجذب الإنسان إلى الحضيض وآخر يمنعه لأنه يمثل الجانب الشريف من النفس والرادع للنفس الأمارة بالسوء[36].

وهي تمثل الضمير، فالحساب الذي تقوم به النفس اللوامة، أنما يمثل عملية سرية في داخل الوعي تتم من غير أن يطلع عليها إنسان أو أن تكون مسموعة من الآخرين، أنها تمثل انفعالاً غضبياً داخلياً تستعيد به النفس توازنها المعنوي الذي فقدته حين انحدرت إلى الشر أو تيار الخطيئة، وكأنه ثمة محكمة داخل النفس لمراقبة الإنسان على أفعاله تهدف بالأخير إلى إيصاله إلى طريق الفضيلة، بمعنى أن الإنسان هو المسؤول عما تجنيه يداه من عمل الخير أو عمل الشر.

---

(34) المظفر، الشيخ محمد رضا، عقائد الإمامية، مركز الابحاث العقائدية، ط2، 1424 هـ، ص49.

(35) سورة القيامة، الآيتان 1-2.

(36) المظاهري، الشيخ حسين، دراسات في الأخلاق وشؤون الحكمة العملية، مصدر سابق، ص301.

ج - النفس المطمئنة :

قال تعالى ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى وَٱدْخُلِى جَنَّتِى﴾[37].

ويقصد بها النفس العاقلة الهادئة الراضية في الدنيا، أي أن نفوس المؤمنين الصالحين الذين رضوا ربهم في حياتهم الدنيا فرضى عنهم تقف مطمئنة بما وعدها الله به في الآخرة من مثوبة وهنا تكمن سعادة الإنسان، والسعادة في الدنيا والآخرة هي رهن بتقوى الإنسان ولمن خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى[38].

ونتفق مع ما ذهب إليه محمد مهدي النراقي في جامع السعادات وهو يتحدث عن هذه المراتب قائلاً «والحق أنها أوصاف ثلاثة للنفس بحسب أختلاف أحوالها فاذا غلبت قوتها العاقلة على الثلاث الأخر وصارت منقادة لها مقهورة منها وزال اضطرابها الحاصل من مدافعتها سميت ((مطمئنة» لسكونها حينئذ تحت الأوامر والنواهي وميلها إلى ملائماتها التي تقتضي جبلتها، وإذا لم تتم غلبتها وكان بينها تنازع وتدافع وكلما صارت مغلوبة عنها بأرتكاب المعاصي حصلت للنفس لوم وندامة سميت «لوامة» وإذا صارت مغلوبة منها مذعنة لها من دون دفاع سميت «أمارة بالسوء» لأنه لما أضمحلت قوتها العاقلة وأذعنت للقوى الشيطانية من دون مدافعة فكأنما هي الامارة بالسوء»[39].

لقد جعل القرآن الكريم العقل مقياساً به يحاسب المرء نفسه ويحاسبه عليه وبه وهو سد مانع عن الميول المنحرفة وقد أمر الله تعالى في كتابه بمتابعته والاهتداء بهديه حيث قال في اكثر من آية ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ ﴿أَفَلَا

---

(37) سورة الفجر، الآيات 27-30.

(38) اسماعيل، عز الدين، نصوص قرآنية في النفس الإنسانية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد/ ط2، 1986، ص184.

(39) النراقي، محمد مهدي، جامع السعادات، ج1، مصدر سابق، ص32.

﴿يَعۡقِلُونَ﴾ ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ﴾ هذه الصلة الاكيدة التي اوثقها القرآن بين العقل وصاحبه تبرهن على سمو مفاهيمه وعلو مقاصده لذلك جعل الإنسان خليفة في هذه الأرض بحكم أمتلاكه العقل وقال (ﷺ) «أعقل الناس أفضلهم ومن لم يكن عقله أغلب خصال الخير فيه كان حتفه في أغلب خصال الشر فيه، وكل شيء إذ اكثر رخص الّا العقل إذا اكثر غلا»[40].

وقال أمير المؤمنين عليه السلام «لا مال أعود من العقل ولا عقل كالتدبير»[41] نستنتج مما تقدم أن القرآن الكريم يرى أنه لو لم يغلب العقل على سائر القوى الأخرى لحصل التدافع والتناحر بينه وبين تلك القوى مما يؤدي إلى هلاك النفس وقواها، ويرى أن قوة النفس العاقلة تتجلى في الاعتدال بين مطالب النفس ومطالب الجسم وعدم طغيان أحدهما على الأخرى لتصل بالإنسان إلى الخير والعدالة والاستقامة وشروط الكمال الإنساني، أما الإسراف في الرغبات وعدم الانقياد لمطالب العقل يؤدي إلى الرذيلة، فالمحمود هو الوسط المعتدل، أنها «الوسطية» التي عليها أمة الإسلام.

وهنا نتساءل فهل ثمة سبيل لتطهير النفس وتنقيتها من أدرانها وكدراتها؟ لقد حث القرآن الكريم على تزكية النفس حيث قال تعالى ﴿وَنَفۡسٖ وَمَا سَوَّىٰهَا فَأَلۡهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقۡوَىٰهَا قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا وَقَدۡ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾[42] ومن هنا نشأت في الإسلام محاسبة النفس ومراجعتها وتهذيبها بمكارم الأخلاق والتحلي بالصفات الحميدة لتكون النفس كما أراد الله وحكم به العقل والوجدان زكية طاهرة صافية، ولقد دعت الشرائع السماوية كلها إلى ذلك لكي تصل النفس إلى كمالها وكيف لا والوحي يصدح بنداء

---

(40) المظفر، الشيخ عبد الصاحب، الأخلاق في حديث واحد، ج1، مطبعة النعمان، النجف الاشرف، 1976، ص105.

(41) شرح نهج البلاغة للامام علي/ تحقيق محمد عبده، منشورات مكتبة النهضة، بغداد بلا، ص648.

(42) سورة الشمس، الآيات 6-9.

الرحمن ﴿فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا﴾[43].

ولما كانت النفس الإنسانية موضع الغريزة بجميع أشكالها وصورها مثل شهوة الطعام والشراب وشهوة الغنى والمال وشهوة التسلط ذكرنا القرآن الكريم بضرورة أن تكون العلاقة بيننا وبين تلك الضرورات مبنية على «التوسط»[44].

قال تعالى ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ﴾[45] فالأعتدال في الحياة واستثمار خيرات الطبيعة هو المطلب الذي أكد عليه القرآن الكريم وليس أماتة الشهوات وأقصاء الضرورات المطلوب هو الاعتدال الذي يمثل وسطاً بين الأفراط والتفريط حيث قال تعالى ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا﴾[46].

أي لا تجعل نفسك عبداً لشهواتك ولا تظلم جسدك في حاجته وأن للفرد حق طبيعي في أخذ نصيبه من اللذات والرغبات في الدنيا بشرط أن يكون الأخذ مقتصراً على الضروري منها، بهذه الكيفية يوصينا القرآن الكريم بضرورة سيطرة العقل والضمير على كل أنشطتنا لكي تزكو النفس ونتجنب الانحراف في القول والسلوك والفعل.

---

(43) سورة الاسراء، الآية 15.

(44) ومن هنا يتبين أن القرآن الكريم هو القائل بمبدأ «الوسط» قبل ترجمة أراء الفلاسفة اليونانيين ومنهم (أرسطو) القائل بفكرة الوسط الذهبي «فلا شيء ممدوح إلّا الوضع الوسط الذي يحمل المرء أن يقبل أو يرفض كما ينبغي» ينظر أرسطو، علم الأخلاق الى نيقوماخوس، ج2، تحقيق أحمد لطفي السيد، مطبعة الكتب المصرية، القاهرة، 1924، ص34.

(45) سورة الاسراء، الآية 28.

(46) سورة القصص، الآية 77.

المبحث الثاني

أفعال العباد ومضمونها الأخلاقي في الاسلام

سيقتصر البحث في هذا الموضوع على الفرق الثلاث، الشيعة الامامية «الأثنا عشرية» والمعتزلة، والاشاعرة، على سبيل الايجاز لنمهد به إلى صلب المشروع الأخلاقي عند المدرسة الفلسفية المغربية.

1 - الشيعة الإمامية (الإثنا عشرية):

اختلفت المصادر في نشوء التشيع في الإسلام فكراً وعقيدة فيرد البعض أول وجودها إلى حياة الرسول وأنها تكونت مع مطلع الرسالة وترعرت في أحضانها منذ نادى الرسول ﷺ بكلمة التوحيد وحين صاح الوحي في الرسول ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾[47] ويذهب البعض الآخر إلى أنها ظهرت وتبلورت بعد وفاة النبي ﷺ ورأي ثالث يقول أنها ظهرت بعد معركة صفين وفشل التحكيم بين موسى الاشعري وعمر بن العاص، مع ذلك تكاد المصادر الشيعية تتفق على القول أن الشيعة تكونت في حياة النبي ﷺ وهذه مسألة حسمت في الدراسات الفلسفية الكلامية المعاصرة في مؤلفات كل من الدكاترة علي سامي النشار[48]، وكامل مصطفى الشيببي[49]، ورشدي عرسان عليان[50]، وعلي حسين الجابري[51]، وبالامكان الوقوف عليها لمن طلب المزيد.

---

(47) سورة الشعراء، الآية 214.

(48) في كتابه نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج2، ص12.

(49) في كتابه الصلة بين التصوف والتشيع/ ج1، دار المعارف بمصر، ط2، 1969، ص18/ وكتابه الفكر الشيعي والنزعات الصوفية، مكتبة النهضة، بغداد، ط1، 1966، ص20.

(50) في كتابه العقل عند الشيعة الإمامية، مطبعة دار السلام، بغداد، ط1، 1973، ص47-58.

(51) في كتابه الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية، دار عويدات، بيروت، ط1، 1977، ص173-178.

وأن كلمة «شيعة» إنما تنصرف إلى دلالة خاصة هي الجماعة التي ناصرت علياً وشايعته والتفت حوله وجعلت منه أماماً لها[52].

أي انها القائلة بوجوب (الإمامة) في الإسلام فسميت الشيعة الإمامية وسميّ الخليفة بالإمام وقالوا علي عليه السلام إمام المسلمين وأمير المؤمنين[53].

وهذه هي ولاية «الإمام» المشهورة في العقيدة الإثني عشرية، فالإيمان بإمام العصر هي قاعدة إمامية تتصل بجوهر العقيدة عند الشيعة الإثني عشرية وإن الإمامة واجبة سمعاً وعقلاً[54].

وإن الشيعة معتمدة على مبدأ عدم جواز خلو الأرض من حجة، والحجة في عرف (الإمامية) هو الإمام لحاجة الخلق إليه ولا يمكن أن ينافسه في وقت واحد إمام آخر، وملخص عقيدة الإمامة عند الإمامية هي «رياسة دينية مشتملة على ترغيب الناس في حفظ مصالحهم الدينية والدنيوية»[55] وتعتقد الإمامية (بالنص) من بعد النبي وجميع الائمة اللاحقين منصوص عليهم وهكذا كانت الإمامة نصاً لا تعييناً[56]، ولا تترك لنزعات البشر وأهوائهم فتفسد الشريعة.

كما أن «العصمة» جزء من العقيدة الشيعية[57] وأن الإمام معصوم من الخطأ لأن العصمة عندهم ملكه راسخة وقوة في العقل تمنعان (المعصوم) من إتيان ما يخالف الله لأنه بسبب انتفاء «العصمة» من سفراء الله لم يحصل الوثوق بالشرائع[58].

---

(52) الشيبي، كامل مصطفى، الصلة بين التصوف والتشيع، مصدر سابق، ص15.

(53) عليان، رشدي عرسان، العقل عند الشيعة الإمامية، مصدر سابق، ص56، كذا ينظر فضيلة عبد الامير الشامي، تاريخ الفرقة الزيدية، مطبعة الآداب، النجف، 1974، ص24.

(54) النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج2، ص201-222.

(55) الجابري، علي حسين، الفكر السلفي عند الشيعة الأثنا عشرية، (مصدر سابق)، ص174.

(56) النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج2، ص225.

(57) ابن خلدون، عبد الرحمن، لباب المحصل في أصول الدين، ج1، دار الطباعة المغربية تطوان، 1952، ص132.

(58) الجابري، علي حسين، الفكر السلفي عند الشيعة الأثنا عشرية، ص53-54.

وأنهم لم يوافقوا على القياس بل لجأوا إلى الحكم المباشر من الإمام يلقيه إليهم عن تلق أو عن اجتهاد ولا بد أن يكون اجتهاده مبرأ من العيوب معصوماً من الخطأ، لا إجماع إذن ولا قياس وإنما نص قرآني أو حديث عن إمام من الأئمة أو اجتهاد(59).

الفعل الإنساني:

إن الفعل الإنساني من الموضوعات الكلامية الواضحة عند الإمامية الإثني عشرية، فالله تعالى كلف عباده وسن لهم الشرائع لتحقيق ما فيه صلاحهم وخيرهم وليدلّهم على طريق الخير والسعادة الدائمة ويرشدهم إلى الصلاح ويزجرهم عن الفساد والضرر بهم(60).

تجنبت الإثنا عشرية الفكر الجبري لأن القول فيه يؤدي إلى رفع المسؤولية عن الإنسان ما دام مسيراً، ويؤكد ذلك الإمام علي عليه السلام بقوله «لو كان الإنسان مجبوراً على أفعاله لبطل الثواب والعقاب والأمر والنهي» جاء ذلك عندما سأله سائل أكان مسيرنا إلى الشام بقضاء من الله وقدر؟ فقال «ويحك لعلك ظننت قضاءً لازماً وقدراً محتماً ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد، إن الله سبحانه أمر عباده تخييراً ونهاهم تحذيراً وكلف يسيراً ولم يكلفهم عسيراً»(61).

وكانت الإمامية تعتقد بالامر بين الامرين كما قال الإمام الصادق (عليه السلام) «لا جبر ولا تفويض لكن آمر بين آمرين»(62).

أي أن أفعالنا من جهة هي أفعالنا حقيقة ونحن أسبابها الطبيعية وهي

---

(59) النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج2، ص228، كذا ينظر رشدي عرسان عليان، العقل عند الشيعة الإمامية، ص57.

(60) المظفر، الشيخ محمد رضا، عقائد الإمامية، ص36.

(61) شرح نهج البلاغة للامام علي (عليه السلام)، تحقيق محمد عبده، ص639.

(62) النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج2، ص217، كذا ينظر الشيخ محمد رضا المظفر عقائد الإمامية، ص37.

تحت قدرتنا واختيارنا، ومن جهة أخرى هي مقدورة لله تعالى وداخله في سلطانه، لأنه هو مفيض الوجود ومعطيه فلم يجبرنا على أفعالنا حتى يكون قد ظلمنا في عقابنا على المعاصي لأن لنا القدرة والاختيار فيما نفعل، ولم يفوض إلينا خلق أفعالنا حتى يكون قد أخرجنا من سلطانه[63].

ولو كلف الله عباده من غير أن يخلق فيهم القدرة على الفعل وعدمه لزم التكليف بغير مقدور وهو قبيح عقلاً وشرعاً، فالإمامية تقول بأن الأفعال من صنع الإنسان بعد أن أقدره الله على فعلها وتركها والخير والشر واقعتان باختيار الإنسان لأن يقدر على وجودهما وتركهما والقدرة التي وهبها الله للإنسان لم تتعلق بأحد الطرفين[64]. أما موقفهم من العقل فقد أفترقوا إلى أصوليين أو مجتهدين وأخباريين أو محدثين، ففي الوقت الذي نجد الاصوليين تطلق العنان للعقل وترجع إليه في كل مجالاته، أي أن هؤلاء رفعوا العقل إلى مرتبة الدليل في أصول الدين وفروعه[65].

نجد أن الفقهاء والمحدثين يقيدون أدراكاته ويحدون من نشاطه فيرجعون إليه لتعقل الشريعة وتاييد قضاياها فهو معين ومساعد للنصوص وحسب[66].

وعلى الجملة يمكن القول أن الأخباريين قد منحوا العقل سلطة أدراك الحسن والقبيح لكنهم لم يمنحوه سلطة الأمر والنهي والثواب والعقاب في أصول الدين، فالعقل لا يحلل ولا يحرم ولا يثبت حكماً شرعياً وأنما هو مناط التكليف مهمته تحليل النصوص والتعرف على مقاصدها وتفهم أهدافها ومراميها وتعقل مبادئها.

ويرون أن النظر والقياس لا يؤديان إلى علم بسبب «أن العقول لا

(63) المظفر، الشيخ محمد رضا، عقائد الإمامية، ص39.

(64) الحسيني، هاشم معروف، الشيعة بين الاشاعرة والمعتزلة، دار النشر للجامعيين، ط1، 1964، ص214.

(65) عليان، رشدي عرسان، العقل عند الشيعة الإمامية، ص85.

(66) المصدر نفسه، ص85.

تدل على شيء قبل مجيء الرسول ولا بعد مجيئه وأنه لا يعلم شيء من الدين ولا يلزم فرض الّا بقول الرسل والائمة وأن الإمام هو الحجة بعد الرسول ﷺ»[67].

نستنتج مما تقدم أن سلفية الإمامية ترفض الأجتهاد وفي عصر الأئمة (عليهم السلام) وما تلاه لذا عابوا على الأصوليين ذلك ورموهم بالخروج على المذهب لأن الشريعة تعتمد على الكتاب والسنة ولا مجال للتعبد بالرأي أو القياس.

2 - المعتزلة:

ابتدأت حركة الأعتزال بشيخها واصل بن عطاء (ت: 131هـ) بعّدها مدرسة عقلية قوية في الإسلام ظهرت مطلع القرن الثاني للهجرة ثم استفادت من وصول العباسيين إلى السلطة لذلك حاولت أن تحل المسائل الشرعية حلاً عقلياً مقنعاً مؤمنة بالجدل وسلطانه، لذا فهم «أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتميز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم»[68].

وأصل نشأت هذه الجماعة الموقف الأخلاقي من أصحاب الأفعال والخطايا (الكبائر) وقضية العدل الإلهي.

لقد وجدت المعتزلة أن المعرفة أصل والطاعة فرع وأن المعارف كلها معقولة بالعقل وواجبة بنظر العقل وأن حكم العقل هو المعول عليه[69]. لقد رفع رجال المعتزلة العقل والنزعة العقلية إلى مكانة جديدة حين منحته بعداً أخلاقياً وبالغوا في شأنه حتى أصبحت كتب الفرق الأخرى تمثلهم كفلاسفة عقلانيين أرادوا فرض نظرياتهم على الدين وراموا أحلال شريعة العقل

---

(67) الجابري، علي حسين، الفكر السلفي عند الشيعة الأثنا عشرية، ص184.

(68) نادر، البيرنصري، أهم الفرق الإسلامية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط2، 1966، ص83.

(69) الجابري، علي حسين، العقل والعقلانية في مدرسة بغداد الفلسفية، بحث منشور في مجلة المورد المجلد السابع عشر، العدد الثالث، بغداد، 1988، ص39.

محل شريعة النص والنقل، أي أنهم «غالوا في العقل فمنحوه سلطة مطلقة وجعلوه حكماً في الموضوعات الدينية سواء كانت عقائدية أم تشريعية، فهو عندهم المرجع الرئيس يقررون ما يرشد إليه وينبذون ما يخالفه من دليل النقل وبهذا رفعوا العقل الإنساني إلى مرتبة الدليل في أصول الدين وفروعه»[70].

وذلك لوثوقهم بأن العقل يدرك عين الوجود وجوهره، مما أضفى على المعرفة لوناً عملياً أخلاقياً تجلى في مسألة «الحسن والقبح العقليان» فالعقل وحدهُ هو الذي سيكشف حقيقة الأفعال بالاستدلال والأستنباط والمعتزلة يدعون أن في بعض الأفعال حسناً ذاتياً أمر بها الشارع أو لم يأمر وفي بعضها قبحاً ذاتياً يستحق فاعلها اللوم والذم نهى عنها الشارع أو لم ينه، ومثّلوا للحسن الذاتي بالصدق والاحسان وللقبح الذاتي بالكذب والظلم وغيرها، مما يراه العقلاء قبحاً حتى ولو لم ترد به الشرائع والأديان[71].

أي أن موقفهم يتوافق مع ما ذهب إليه علماء الأخلاق من أن مقياس الخير والشر هو ما يدركه العقل في الفعل من نفع أوضرر وأن موقفهم هذا يشبه موقف الشيعة الاصولية (الاجتهاديين)، ويستدل المعتزلة على تثبيت موقفهم في ذلك بالقول «من أن حسن العدل والأحسان وقبح الظلم والعدوان معلوم بالضرورة عند كل عاقل من غير نظر إلى شرع إذ يحكم به من لا يدين بشرع كالبراهمة والملاحده»[72].

بعّد العدل كمال للإنسان وملائم لمصلحة النوع الإنساني وبقائه وأن الظلم نقص للإنسان ومنافر لمصلحة النوع وبقائه، ومن ذلك يسلم المعتزلة بضرورة مدحهم لفاعل العدل وذمهم لفاعل الظلم وهذا متواتر عند جميع العقلاء.

---

(70) عليان، رشدي عرسان، العقل عند الشيعة الإمامية، ص79، كذا ينظر علي حسين الجابري الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية، ص117-118.

(71) الحسيني، هاشم معروف، الشيعة بين الاشاعرة والمعتزلة، ص216.

(72) عليان، رشدي عرسان، العقل عند الشيعة الإمامية، ص149.

ثم إنه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لما أثر العاقل المختار الصدق إذا خيرَّ بينه وبين الكذب وتساويا لديه[73]، وذلك لوثوقهم بأن العقل يدرك عين الوجود.

وأنهم عدّوا الإنسان مسؤولاً عن أفعاله وأن الله وهبه العقل واقدرة على الاختيار بين الضّدين (الخير والشر) وأن التكليف يتصل بالعمل ومن ثم كانت أصول الأعتقاد لدى المعتزلة وثيقة الصلة بالسلوك أو العمل وليست لمجرد التأمل[74].

والمعتزلة تعّد حرية الاختيار أساس التكليف فلو لك يكن الإنسان حراً مختاراً لما صحّ تكليفه، فالله لا يكلف العبد ما لا طاقة له عليه والا بطل معنى التكليف[75].

لذا فإنهم رفضوا فكرت الجهم بن صفوان (ت: 128هـ) التي تقول «إن الإنسان ليس يقدر على فعل ولا يوصف بالاستطاعة وأنما هو (مجبور) على أفعاله لا قدرة له ولا أرادة ولا اختيار وأنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات وينسب إليه الأفعال مجازاً»[76].

فالايمان عند الجبرية هو أعتقاد في القلب فقط بينما لدى المعتزلة اعتقاد وقول وعمل أي ما وقر في القلب ونطق به اللسان وصدقة العمل.

فالمعتزلة مع ايمانها المطلق بأن الله هو علة هذا الكون، إلّا أنها اعترفت للإنسان بقدرته على خلق أفعاله واختياره لها حفظاً للعدل الإلهي وإعلاءً لقدر المخلوقات، ولما كانت الأخلاق هي ميدان بحثنا وجدنا

---

(73) المصدر نفسه، ص153.

(74) صبحي، احمد محمود، في علم الكلام، دراسة لأراء الفرق الإسلامية، ج1، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1985، ص197.

(75) دغيم، سميح، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص74.

(76) الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، المطبعة الادبية، ط1، 1317هـ، ص111.

قضية مسؤولية الإنسان عن أفعاله من أهم القضايا التي أثارتها المعتزلة في جدالها مع ممثلي الفكر الجبري الذين تمسكوا بمبدأ الحتمية الإلهية رافضين إضافة الفعل «المتولد»[77] للإنسان.

الأمر الذي أدى بالضرورة إلى إضافة كل المتولدات إلى الله[78] (جل وعلا) في حين يرى المعتزلة أن الفعل صادر عن الإنسان ومن الإنسان، ولم يقف تصورهم للفعل الإنساني عند هذا الحد فحسب بل سموا بهذا التصور إلى اكبر حد فنسبوا ما ينشأ أو ما يتولد عن فعله من أفعال إليه يلزمه ويلحقه ما دام تحقيقه ناتجاً عن غاية محددة من قبل أنهم جعلوا الاسباب متصلة بمسبباتها[79].

أي أن المعتزلة أقاموا الفعل الإنساني في ضوء هذا القانون (قانون العلّية) أو السببية والصلة بين السبب والنتيجة فوجود الصلة دليل على وجود المُسبِّبْ وبينهما علاقة ضرورية منطقية عنوانها (الأسباب موجبة لمسبباتها).

ولتأكيد عناية المعتزلة بأفعال الإنسان أختص أربعة من مبادئهم (الخمسة) لهذه المسألة ووجهوا جل عنايتهم بالعدل الإلهي، والمنزله بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تاركين المباحث الميتافيزيقية (لمبدأ التوحيد)، وهذا يعني أن اهتمام المعتزلة بالإنسان وأفعاله ومسؤوليته يكشف عن نزعة أخلاقية ملزمة للجميع دفاعاً عن فكرة الاستخلاف الرباني للإنسان على هذه الأرض ومسؤولية الامانة التي حملها ولولا «العقل» لما كان جميع ذلك[80].

---

(77) كل فعل نبتدئه وينتج عنه افعال أخرى تكون هذه الأفعال واقعة على سبيل التوليد أو كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والارادة فهو متولد، مثل الذهاب الذي يلي الدفعة، ينظر علي سامي النشار نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، الاسكندرية، ط2، 1962، ص405.

(78) الراوي، عبد الستار، فلسفة العقل رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية، دار الشؤون الثقافية والنشر، بغداد، 1984، ص79.

(79) النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص407.

(80) ولمزيد من المعلومات عن تلك المبادئ والأصول المعتزلية تراجع المصادر الآتية: =

3 - الاشاعرة[81] وطبيعة أفعال الإنسان:

يستند موقف الأشعري من أفعال الإنسان إلى قضية أساسية يرى أن المسلمين قد أجمعوا عليها «ما شاء الله أن يكون كان وما لا يشاء لا يكون»[82].

لذا رفضت الاشاعرة الأراء الجبرية والقدرية عن أفعال العباد، وذهبوا إلى القول «إن لا خالق للأفعال الّا الله وأنه قدر كل شيء قبل وقوعه وهنا تقدم لنا هذه الجماعة نظريتها في «الكسب»[83] أي أن الأفعال مخلوقة من الله مكسوبة من العبد، والإنسان في نظرهم لا يخلق أفعاله وإنما إذا «أردنا شيئاً» خلق الله فيه القدرة على فعله وهو يكسب أفعاله ويحاسب عليها، وبخلاف ذلك إذا فرضنا حسب رأي الاشاعرة أن الإنسان موجد لأفعاله وخالق لها وجب أن يكون ها هنا أفعال تجري ليس على مشيئة الله ولا اختياره فيكون هنا خالق غير الله وقد أجمع المسلمون أنه لا خالق إلى الله[84].

= - النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص433.

- القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة، 1965، ص307.

- الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص60.

- الراوي، عبد الستار، فلسفة العقل رؤية نقدية للنظرية الأعتزالية، ص65-67.

- صبحي، احمد محمود، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي، دار المعارف بمصر، 1969، ص45، 47، 62، 80.

(81) ابتدأت الاشاعرة بشيخها أبو الحسن الاشعري (ت: 334هـ) وهي تقف موقفاً وسطاً بين الاتجاه العقلي المعتزلي وبين التشبث بالنص ومع اعترافهم بحق العقل في ولوج عالم الحس والتجربة والطبيعة وتشكيل بنائها العقلي، إلّا أنه إذا تعارض العقل والنقل فإن النقل هو المقدم، ينظر علي حسين الجابري، العقل والعقلانية في مدرسة بغداد الفلسفية بحث في مجلة المورد، ص41، كذا ينظر احمد محمود صبحي في علم الكلام، ج2، ص60.

(82) صبحي، احمد محمود، في علم الكلام، ج2، ص77.

(83) النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص435.

(84) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الله، دار العلم للجميع، سوريا، ط2، 1935، ص136.

وقد أدرك الاشاعرة بأن نظريتهم القائلة بتدخل الله المباشر في خلق الفعل قد يصبغها بصبغة جبرية كما أتهمهم بذلك «ابن رشد»[85] فعمدوا إلى التفريق بين الأفعال الاضطرارية والأفعال الاختيارية، الاولى تقع من العباد وقد عجزوا عن ردها، والثانية يقدر عليها العباد غير أنها مسبوقة بأرادة الله حدوثها واختيارها وبهذه المقدرة الحادثة يكتسب الإنسان أفعاله[86].

أي أن الفعل المكتسب لا يسند إلى الله مع أن الله هو الخالق له إذ لا يضاف إلى الموجد ما يضاف إلى المكتسب، فالعبد كاتب أو قائم أو قاعد وإن هذه القدرة ركبها الله في الإنسان لكي يجازيه على أعماله كما أنكر الاشاعرة القول «بالاستطاعة» المعتزلية وهي القدرة على الفعل قبل الفعل لتمكين الإنسان من الاختيار والعمل، وقرروا أن أحد لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله، أي أن القدرة متساوقة زمنياً مع أحداث الفعل وليست متقدمة عليه[87].

فالاستطاعة عند الاشعري مصاحبة للفعل لأنها عُرض لا يبقى زمانين استناداً إلى نظرية «الخلق المتجدد»[88].

كما ردت الاشعرية على المعتزلة الذين يقولون أن العبد خالق لأفعاله خيرها وشرها، قائلين أن الخير والشر كله من الله وترى أن الأفعال لا خلقية في ذاتها، اعني أنها ليست حسنة ولا قبيحة في ذاتها وأنها تكتسب قيمتها الخلقية من أرادة الله، خلافاً لما زعم المعتزلة بأن الأفعال في ذاتها

---

(85) المصدر نفسه، ص136.

(86) صبحي، احمد محمود، في علم الكلام، ج2، ص79.

(87) النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص262، كذا ينظر عبد الستار الراوي فلسفة العقل رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية، ص89.

(88) وخلاصتها أن الله لايوجد العالم دفعه واحدة بل يعيد خلقه في كل لحظة وهكذا فلا تواصل ولا استمرارية لشيء وبالتالي لا توجد قوى فاعلة ولا أسباب سوى الله، ينظر حسام الالوسي، تاصيل فلسفات الوجود العربية وجدلية التواصل، بحث في مجلة «افاق عربية» السنة الثانية العدد الثاني، 1982، ص76.

لها قيمة خلقية والعقل يستطيع أن يكتشف هذه القيمة[89].

التحسين والتقبيح الشرعيين عند الاشاعرة:

صحيح أن الأشاعرة يقولون أنه بالعقل نعرف ما أمرنا بفعله من خير وما نهينا عنه من شر، أي أننا لا نحتكم إلى العقل في تقرير ما هو خير وما هو شر، فنتبع الأول ونترك الثاني كما فعل المعتزلة، بل أن نفعل ذلك الخير ونترك الشر لأن عقلنا أقر ما ورد في الشرع من أمر ونهي لا يعارضه[90].

أي أنهم ينكرون كون الفعل في نفسه له قيمة ذاتية من حسن أو قبح وبالتالي فالعقل لا يدرك ما هو غير واقع وإنما الحسن ما حسنه الشارع والقبح ما قبحه*.

فكل ما يأذن فيه الشرع فهو حسن وكل ما نهى عنه فهو قبيح فأوامر الله سبحانه هي التي تحسن وتقبح الأفعال ولا عبرة للأحكام العقلية في ذلك إلّا إذا أيدتها أحكام الشرع.

فالعقل عندهم لا يحسن ولا يقبح وبالتالي لا يدرك ما هو حاصل في الفعل قبل ورود بيان الشرع لا في أصول الدين ولا في فروعه[91].

أي أن العقل لا دخل له في الأمور الدينية وإنما عليه الانقياد والأذعان وتعقل النصوص وتأييدها بأعتبار أن الشريعة لا تأتي بما يخالف العقل، كما أن النقل هو مصدر الحقيقة الايمانية أو الوصايا الأخلاقية التي تؤول إلى سعادة الإنسان في الدارين.

---

(89) نادر، البيرنصري، أهم الفرق الإسلامية، ص60.

(90) الجابري، علي حسين، العقل والعقلانية في مدرسة بغداد الفلسفية، بحث في مجلة المورد، ص41.

(*) إن موقفهم هذا من العقل يشبه موقف ابن خلدون الذي سنتناوله في الفصل الخامس من هذه الأطروحة.

(91) عليان، رشدي عرسان، العقل عند الشيعة الإمامية، ص143.

وتأييداً لما ذهب إليه الاشعرية يرى «طه عبد الرحمن» أنه يستحيل أن يكون العقل مؤسساً للأخلاق لأنه مفتقر إلى ذلك وعلى هذا فأنه يلزم أن يرجع هذا التأسيس للطرف الثاني المشترك أي «الشرع» لعلوّ رتبته على العقل، ومن هنا يتبين لنا أن الأخلاق لا يمكن أن تقوم على ميثاق يحصل بين البشر وحدهم كما ذهب «هوبز» لأن هذا الميثاق لا ضمان فيه وأن العقل البشري لا يفتأ يتقلب ويتلون والضمان الصحيح لا يكون إلّا مع الثبات الدائم الذي يكون فيه الشارع الإلهي طرفاً متفضلاً[92] وتلك هي المعيارية الأخلاقية.

وهكذا وقفت الاشعرية موقفاً وسطاً قياساً إلى المعتزلة وأهل الحديث . يقوم على الموازنة بين العقل والنص مع أنها لا تحيد عن النص ومن هنا تتضح النزعة الأخلاقية لديهم أذهم يشددون على المشيئة الإلهية والقدرة المطلقة وأن الله متصرف في ملكه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ومع ذلك يتحمل الإنسان مسؤولية أفعاله أخلاقياً ما دامت القدرة على الفعل مخلوقة من الله حال أختلاج نفس صاحبها بها وليست قدراً مقدوراً وبهذا خرجت الأشاعرة عن دائرة الجبر التي ظنها البعض في نظرية الكسب[93].

---

(92) عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000، ص158.

(93) الجابري، علي حسين، محاضرات في فلسفة الكلام على طلبة الماجستير، آداب المستنصرية لعام 2002-2003، وهذا الموقف يتبناه ابن خلدون فيما بعد كما سنجد ذلك في ثنايا الاطروحة اعتماداً على الخط الأشعري.

المبحث الثالث

الأخلاق عند فلاسفة المشرق

للوقوف على صورة موجزة عن مجمل الموقف الأخلاقي في مدرسة المشرق سنقف عند أهم فلاسفتها:

1 - الكندي (ت: 252هـ/ 869م):

يورد الكندي تعاريف للفلسفة وتكاد تكون ذات دلالة على الاهتمام بالجانب العملي أو الخلقي للفلسفة حين حدها قائلاً «إن الفلسفة هي التشبة بأفعال الله بقدر طاقة الإنسان»[94] أي أنه أراد أن يكون الإنسان كامل الفضيلة مستجيباً لأشارات الوحي.

وحدها الفلاسفة وعلماء الكلام وأهل العرفان من جهة فعلها فقالوا «العناية بالموت» ويبين الكندي أن الموت موتان، الاول طبيعي، وهي ترك النفس استعمال البدن، والثاني أماتة الشهوات، لأن أماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة[95].

ولما كان الكندي قد نشأ في وسط عقلاني- معتزلي متحرر أكد على دور العقل في فهم النصوص والتشديد على العدل والتوحيد على قدرة المخلوق وإرادته مذكراً بالخطاب المقدس (القرآن الكريم) لما يوجبه من النظر العقلي والتدبر في أمور الحياة والتفكر عموماً في خلق السماوات والأرض وأعمال الذهن في الطبيعة يعتبر مصدراً من مصادر التفكير الفلسفي عند الكندي. ويرى أن للدين حقاً وقدرات، وللفكر ايضاً حقه وقدراته فالعقل يقدم لنا نوراً وليس لبعض الناس رفض ذلك النور مهما

---

(94) الالوسي، حسام، فلسفة الكندي وأراء القدامى والمحدثين فيه، دار الطليعة للطباعة، بيروت، ط1، 1985، ص268، كذا ينظر جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي، دار الاندلس للطباعة، بيروت، ط1، 1980، ص33.

(95) المصدر نفسه، ص268.

كان حامله أو قائله، وأن الحقيقة هي نتاج أجيال متعاقبة حيث يقول «ينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى وأن أتى من الاجناس القاصية والأمم المباينة»[96] ويبين أن الدين ليس على خلاف مع الفلسفة لأنهما يبحثان معاً عن حقيقة واحدة وأن طريق الفلسفة البحث والنظر بالعقل وطريق الدين الإلهام والوحي عن طريق الشرع*.

وتلك هي القاعدة العقيدية للوصايا الأخلاقية التي جاء بها الخطاب المقدس حين بيّن أن المسائل التي تبحث فيها الفلسفة وتقوم بدراستها قد أتت بها الرسل فيقول «لأن علم الاشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة وجملة كل علم نافع والسبيل إليه والبعد عن كل ضار والاحتراس منه واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله فإن الرسل الصادقة أنما أتت بالأقرار بربوبية الله وحده وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذاتها وإيثارها فواجب إذن التمسك بهذه القنية «الفلسفة» عند ذوي الحق وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا»[97].

هذه هي المرجعية الايمانية للأخلاق، إما المرجعية العملية فتكمن في العقل وأحكامه، أي أنه يرى أن الفعل الإنساني له طريقان، طريق متدين وآخر مستقلٌ قائمٌ على العقل وحده ومن ثم فإن الطريقين يوصلان إلى النتائج نفسها أو الحقائق المتشابهة.

---

(96) سيف، أنطوان، الكندي ومكانته عند مؤرخي الفلسفة العربية، دار الجليل، بيروت، ط1، 1985، ص138، ونلاحظ أن ابن رشد متأثر بالكندي في هذا الباب حيث قال في فصل المقال «إن من نهى عن النظر في كتب القدماء فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس» ينظر ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة والاتصال، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1999، ص94.

(*) ونرى أن هذه التجربة قد خاضها الفارابي وابن سينا بعد الكندي وكذلك فلاسفة المغرب الاسلامي وخصوصاً ابن طفيل وابن رشد كما سنرى ذلك في فصول الاطروحة.

(97) رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي ابو ريده، مطبعة الأعتماد، مصر، 1950، ص53.

أ - الفعل الإنساني عند الكندي:

أقام الفعل الإنساني على العقل لأن الإنسان في هذه الدنيا هو المتحمل لمسؤولية فعله والمميز بمفرده أو بعقله بين الخير والشر والجميل والقبيح[98] والمختار لما هو حق وخير وجميل وصادق.

ثم يقول «ينبغي أن لا نضع لأنفسنا شيئاً ردئياً إذ الحزن من الرداءة على ما قدمنا فإن من وضع لنفسه شيئاً رديئاً فعديم العقل وأن العادم عقله فلا نظم ولا أستواء في أفعاله وعليه يوصينا بأن نستحي من أن نكون في هذه الحالة الخسيسة»[99].

ويرى أن الثبات والدوام معدوم في عالم الكون والفساد الذي نحن فيه وإنما الثبات والدوام موجودان اضطراراً في عالم العقل الذي هو ممكن لنا مشاهدته، فإن أحببنا أن لا نفقد محبوباتنا ولا تفوتنا طلباتها فينبغي أن نشاهد العالم العقلي ونصير محبوباتنا وإرادتنا منه[100]. وإن الفلسفة هي معرفة الإنسان نفسه وهذا يشبه حكمه في معبد دلفي «لسقراط» «إعرف نفسك» ويرى الكندي أن معرفة الإنسان نفسه تشمل معرفة جسمه وقوانينه وحركاته وأفعاله.

فالحكمة في أن نرتفع إلى الكمال حيث تتحقق وحدة السلوك والنظر وتسمو النفس وتلك هي الغاية القصوى والمثل الأعلى الذي يرسمه الكندي للإنسان وأفعاله وغاياته الإنسانية[101] وهو أمر مرهون بتصرفات النفس وأفعالها.

---

(98) زيعور، علي، الحكمة العملية والأخلاق والسياسة والتعاملية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1988، ص245.

(99) رسالة الكندي في الحيلة لدفع الأحزان، ص20، موجودة بأكملها ضمن ماجد فخري الفكر الأخلاقي العربي، ج2، الاهلية للنشر والتوزيع، بيروت، بلا.

(100) رسائل الكندي الفلسفية، ضمن ملف الفارابي وابن باجه وابن عدي، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار الاندلس، ط2، 1980، ص7.

(101) زيعور، علي، الحكمة العملية والأخلاق والسياسة والتعاملية، ص244.

ب - النفس عند الكندي:

يقول الكندي الفضائل الإنسانية هي الخلق الإنساني المحمود وهي تنقسم على قسمين أحدهما في النفس والآخر ما يحيط بدن الإنسان من الآثار الكائنة في النفس[102].

والحزن ينشأ من أعتماد الإنسان في سعادته على انواع القنية الحسية والتي لا ثبات لها والتي يقبل عليها العامة وينفر منها ذو اللب الحكيم ولما كان الإنسان بنفسه لا بجسده لذا يجب على العاقل أن يتعهد نفسه ويتحمل في ذلك الألم اكثر مما يتحمل من الألم لأصلاح بدنه وهو يستطيع ذلك إذا أخذ نفسه بقوة العزم حتى تعتاد والخير[103].

فاذاً ليس بواجب أن نحزن على ما فاتنا فينبغي للعاقل أن لا يفكر فيه ولا يستعمله بل يجب أن تقلل القنيه حيث يقول «من أحب أن تقل مصائبه فليقل قنيته من الخارجات عنه»[104].

وأنه حكي عن (سقراط) أنه قيل ما بالك لا تحزن قال لأني لا أقتني ما إذا فقدته حزنت عليه[105].

بمعنى أن الفضيلة وسط ويسميه الكندي التقصير والتفريط بدلاً من الافراط والتفريط وهو متأثر بخطاب الإسلام الذي يأمر بالعدل وأن خير الأمور الوسط والأمة الوسط والتوازن والاعتدال، وأن من غلبت عليه قوة النفس العقلية وكان اكثر أدبه الفكر والتمييز ومعرفة حقائق الاشياء والبحث عن غوامض العلم كان إنساناً فاضلاً يستجيب لوصايا الباري ويتخلق بها[106].

---

(102) الآلوسي، حسام، فلسفة الكندي وأراء القدامى والمحدثين فيه، ص269.

(103) رسائل الكندي الفلسفية، ضمن ملف الفارابي وابن باجه وابن عدي تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص16-18.

(104) المصدر نفسه، ص23.

(105) رسالة الكندي في الحيلة لدفع الاحزان، ص22، ضمن كتاب ماجد فخري، الفكر الأخلاقي العربي، ج2.

(106) الآلوسي، حسام، فلسفة الكندي وأراء القدامى، ص274، كذا ينظر محمد مبارك، الكندي، فيلسوف العقل، وزارة الاعلام، بغداد، 1971، ص125.

وأن هذه الاستجابة لا تتم في هذه الدنيا بسبب عوائق الجسد والماديات لكنها تكون بأحلى صورة بعد مفارقة البدن إذا حُسَنَ فعلها الأرضي فينكشف علم كل شيء.

ويقول الدكتور حسام الالوسي يمكننا رسم حدود شخصية الكندي الأخلاقية أو الشخصية المثلى عنده أقرب إلى صورة «المتوحد» لاحقاً عند ابن باجه، أعني ترجيح العقل والحكمة من خلال التجربة والاعتماد عليها في سياسة البدن والجماعة(107).

2 - الفارابي (ت: 339هـ):

فلسفة الفارابي الأخلاقية رهن بنظريته الكونية (الصدور) ويمكن أيجازها بالاتي:

أ - فلسفته:

إن سلسلة الموجودات تبتدئ من الاكمل إلى الأقل كمالاً ومن الوحدة إلى الكثرة، ثم أن هناك حركة صاعدة تنطلق من عالم الجماد وتخترق عالم الاحياء في أتجاه المصدر الذي يكون فيه العقل الفعال أقرب العقول الفائضة عنه بالنسبة للإنسان(108).

حتى تستكمل العقلانية الفارابية دورتها حينما تبدأ من مبادئها الميتافيزيقية إلى الطبيعة فالأخلاقية حيث تظل نازلة من مبدأها الاول بوساطة العقول المجردة حتى تصل إلى النفس البشرية لتستقر فيها بفعل توفر شروط الاستعداد والفاعلية في تلك النفس التي يعود منها مرة أخرى نسق العقلانية صاعداً من خلال قوة العرفان التي تفصل بواسطتها النفس

---

(107) الآلوسي، حسام، فلسفة الكندي وأراء القدامى، ص274.

(108) الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ابراهيم جزيني، دار القاموس، بيروت، بلا، ص13.

من عالمها الحسي لتتصل بعالمها العقلي مرة أخرى[109].

هذه هي النظرة الأساس التي تشكل الخلفية الثابته لجميع نظريات الفارابي الميتافيزيقية والطبيعية والنفسية والدينية والسياسية والأخلاقية وبحسب هذه النظرة نظام الكون نظام ثابت كامل أبدي ولا بد لنظام الفرد ولنظام المجتمع من التطابق معه حتى تتوفر للإنسان شروط الكمال والأبدية وبقدر ما يتحقق هذا التطابق يحقق الإنسان ماهيته ويحصل على سعادته[110].

ويرى «أبو نصر» أن الفيلسوف وحده قادر على الوصول إلى أعلى مراتب المعرفة ولذلك فهو وحده مؤهل لقيادة الناس على دروب السعادة، وبمعنى آخر يستطيع الفيلسوف أن يفهم الصور العقلية القائمة في العقل الفعال.

إن مذهب الفارابي هو مذهب عقلي متسق تمام الاتساق والدليل على ذلك أنه يقرر أن الوجود الحقيقي هو الوجود العقلي وأن الله سبحانه عقل محض لا تخالطه مادة ولا كثرة وأن النفس الإنسانية لا تبلغ الكمال والسعادة إلّا إذا بلغت درجة العقل المستفاد الذي تشرف عليه الأنوار الإلهية[111].

ويرى أن السعادة هي سعادة تأملية تتحقق بالادراك العقلي والمعرفة لذلك يقول «ولما كانت السعادات أنما ننالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنية وكانت الاشياء الجميلة أنما تصير لنا قنية بصناعة الفلسفة فلازم ضروري أن تكون الفلسفة هي التي بها ننال السعادة»[112].

---

(109) الجابري، علي حسين، العقل والعقلانية في مدرسة بغداد الفلسفية بحث في مجلة المورد، ص47.

(110) نصار، ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، دار الطليعة للطباعة، بيروت، ط1، 1981، ص343.

(111) صليبا، جميل، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1970، ص183.

(112) الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، حيدر أباد الدكن، 346 1هـ، ص21.

فسعادة الفارابي عقلانية لا تؤمن بحوانب التصوف العملي ولا تتعامل معها، أي أنه يرى أن العلم سبيل السعادة والاتصال بعالم العقول وبهذا أختلف عن المتصوفة الذين يدعون أن الإنسان يستطيع الصعود إلى هذه الرتبة دون علم ولا بحث وبهذا يكون ابن باجه، وابن رشد قد تأثراً بنظرية السعادة الفارابية كما سنلاحظ ذلك في فصول هذه الأطروحة.

ب - الفعل الإنساني:

الإنسان كما يقول الفارابي أما أن يحمد على أفعاله أو يذم، والمذمه تلحقه بأفعاله متى كانت قبيحة، وتلحقه بها المحمده متى كانت جميلة وتلحقه المذمة بتمييزه متى كان رديء التمييز، والمحمدة متى كان جيد التمييز[113].

والأمر جميعه مرهون بما فطر عليه الإنسان فإذا فطر على ملكات معينة يتحرك فيها نحو فعل معين ولا يكون هذا الفعل فاضلاً إلّا إذا أتصف بالخير دون قسر أو أضطرار مع تكرار وتعود واعتياد[114].

وإن الأفعال الجميلة قد يمكن أن توجد للإنسان باتفاق أو بأن نحمل عليها من غير أن يكون فعلها طوعاً، والسعادة ليست تنال بالأفعال الجميلة متى كانت عن الإنسان لهذه الحال، لكن أن يكون له وقد فعلها طوعاً وباختياره، ولا ايضاً إذا فعلها طوعاً في بعض الأشياء في بعض الأزمان لكن أن يختار الجميل في كل ما يفعله وفي زمان حياته باسره[115]. والشقاء يلحق الإنسان متى كانت أفعاله وعوارض نفسه وتميزه بالضد من ذلك وهو أن يفعل الأفعال القبيحة طوعاً ويختارها في كل ما يفعل في زمان حياته باسره.

---

(113) المصدر نفسه، ص3.

(114) الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار الاندلس، بيروت، ط2، 1983، ص76.

(115) الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، حيدر أباد الدكن، ص5.

بمعنى أنه يميز بين الفعل الاختياري الذي يصدر عن روية وتعقل وبين الفعل البهيمي الاضطراري الذي لايصدر عن تعقل[116] قائلاً «والناس منهم من له جودة الرؤية وقوة العزيمة على ما أوجبته الروية فذلك هو الذي جرت عادتنا أن نسميه الحر بأستيهال، ومن لم تكن له هاتان ففي عادتنا أن نسميه الإنسان البهيمي»[117].

أي أنه يجعل الإنسان مسؤولاً عن أفعاله ومختاراً لكونه يمتلك العقل، فالعمل عند الفارابي تابع للعقل وليس العكس والحاكم على فعل ما بأنه خير أو شر هو العقل، ولذلك لا يصدر السلوك الخلقي إلّا عن التعقل.

وبهذه الكيفية أدخل الفارابي الأفعال الإنسانية في حيز وعي الإنسان وأدراكه لحقيقة الفعل الذي يمارسه على أن يتنبه دوماً إلى مخاطر (الوهم) بالامتحان والاختيار لكي لا يضيع فعل الإنسان في غفلة من الوعي[118].

ويرى الفارابي أن الأخلاق كلها الجميل منها والقبيح مكتسبة ويمكن للإنسان متى لم يكن له خلق حاصل أن يحصل لنفسه خلقاً ومتى صادف أيضاً نفسه في شيء ما على خلق ما أما جميل أو قبيح ينتقل بأرادته إلى ضد ذلك الخلق والذي يكتسب الإنسان الخلق أو ينتقل لنفسه عن خلق صادفها عليه هو الأعتياد[119] والمداومة، ويعني بالاعتياد تكرير فعل الشيء الواحد مراراً كثيرة زمناً طويلاً في أوقات متقاربة[120].

ولا يمكن أن يفطر الإنسان من أول أمره بالطبع ذا فضيلة ولا رذيلة

---

(116) وهذا ما نجده عند ابن باجه فيما بعد من تقسيمه الفعل الإنساني الى اختياري وبهيمي، ينظر ابن باجه، في الأفعال الإنسانية، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968، ص47.

(117) الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، حيدر أباد الدكن، ص17.

(118) الجابري، علي حسين، العقل والعقلانية في مدرسة بغداد الفلسفة، بحث في مجلة المورد، ص47.

(119) الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، حيدر اباد الدكن، ص8 كذا ينظر جعفر آل ياسين فيلسوفان رائدان، ص168.

(120) المصدر نفسه، ص8.

كما لا يمكن أن يفطر الإنسان حائكاً أو كاتباً، ولكن يمكن أن يفطر بالطبع معداً نحو أفعال فضيلة أو رذيلة بأن يكون أفعال تلك أسهل عليه من أفعال غيرها[121].

والدليل على أن الأخلاق أنما تحصل عن الخبرة والتكرار والأكتساب عن العادة ما نراه يحدث في المدن فإن أصحاب السياسات أنما يجعلون أهل المدن أخياراً بما يعودونهم من أفعال الخير[122] عن طريق التربية والتأديب وأن الفكرة التي يضعها (أبو نصر) أساساً للتعليم الأخلاقي هي فكرة «الوسط» باعتباره فيلسوفاً مسلماً، والإسلام يؤكد ذلك حيث يقول بهذا الصدد «إن الأفعال متى كانت «متوسطة» حصل الخلق الجميل ففضيلة الخلق الجميل إذا قائمة على ملكة (الوسط) بين أفراط وتفريط وكلاهما رذيله»[123].

والميزان الحق في الحكم على الفعل الأخلاقي «هو أن نحصي الأخلاق خلقاً خلقاً ونحصي الأفعال الكائنة عن خلق خلق ومن بعد ذلك ينبغي أن نتأمل وننظر أي خلق نجد أنفسنا عليه ومتى صادفنا أنفسنا على خلق جميل أحتلنا في حفظه علينا ومتى صادفناها على خلق قبيح أستعملنا الحيلة في ازالته»[124].

فالتعقل هو القدرة على جودة الروية واستنباط الأشياء التي هي أجود واصلح فيما يعمل ليحصل بها الإنسان خير عظيم في الحقيقة وغاية شريفة فاضلة فالإنسان الكيّس هو القادر على جودة استنباط ما هو أفضل وأصلح في بلوغ خيرات ما يسيره[125].

---

(121) الفارابي، فصول منتزعة، ص69، موجودة ضمن كتاب ماجد فخري، الفكر الأخلاقي العربي، ج2.

(122) الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، حيدر اباد الدكن، ص9.

(123) آل ياسين، جعفر، فيلسوفان رائدان، ص169.

(124) الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، حيدر اباد الدكن، ص13.

(125) الفارابي، فصول منتزعة، ص74، موجودة ضمن كتاب ماجد فخري، الفكر الأخلاقي العربي، ج2.

ج - النفس الإنسانية:

ليست قوى النفس الإنسانية متساوية الرتبة في رأي الفارابي بل بعضها أرقى من بعض، وأفضل القوى الإنسانية على الاطلاق هي القوة الناطقة (العاقلة) وهي صورة لكل الصور التي دونها وأن هذه النفس تميز بين الجميل والقبيح وتحدث نزوعاً إرادياً إليه أي أنها قوة خلقية تشرف على سلوك الإنسان(126).

والناطقة منها:

أولاً: العملية: وهي التي بها يعرف ما شأنه أن يعمله الإنسان بأرادته ويقصد بها العلوم الجزئية كالأخلاق والسياسة وتدبير المنزل.

ثانياً: النظرية: وهي التي بها يحوز الإنسان علم ما ليس شأنه أن يعمله إنسان اصلاً(127).

والسعادة أنما يعقلها الإنسان ويشعر بها هي بالقوة الناطقة النظرية لا بشيء آخر من سائر القوى وذلك إذا أستعمل المبادئ والمعارف الاول التي أعطاها أياه العقل الفعال(128) على قاعدة الشبيه يدرك الشبيه.

ويرى الفارابي أن أي إنسان يهدف ويتشوق إلى غايات عديدة ومتباينة محاولاً تحقيقها لكنه يضع لتلك الغايات سلماً صاعداً يتدرج فيه وفي نهاية هذا السلم تتربع فكرة السعادة التي يطمع بها ويتطلع اليها الناس أفراداً وجماعات ليحققوا نحواً من كمالاتهم في هذه الحياة والحياة الأخرى لأن الغاية المنتقاه هي الخير، والخير مرغوب لأجل ذاته لأنه يقود إلى السعادة(129).

---

(126) ديبور، تاريخ الفلسفة في الاسلام، تحقيق محمد عبد الهادي ابو ريده، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1938، ص145، كذا ينظر محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام، مكتبة الانجلو مصرية، ط4، 1969، ص129.

(127) الفارابي، كتاب السياسة المدنية، تحقيق فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط1، 1964، ص33.

(128) المصدر نفسه، ص73.

(129) آل ياسين، جعفر، فيلسوفان رائدان، ص167.

وفي تتبعنا أخلاقيات الفارابي نجد أن النظرة العرفانية واضحة في فلسفته، فالمنظور المنهجي فيها هو العقل أو المعرفة وانطلاقاً منها يرتفع الإنسان متخذاً العلم هدفاً وغاية يرقى اليها عقلياً حتى يحقق صلته بالعقل الفعال مستشعراً بذلك اسمى درجات السعادة قائلاً «السعادة هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لاتحتاج في قوامها إلى مادة وذلك أن تصير من جملة الاشياء البرئية عن الاجسام وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد وأن تبقى على تلك الحال دائماً وأبداً إلّا أن رتبتها دون رتبة العقل الفعال»[130].

ومتى توانى الإنسان في تكميل الجزء الناطق النظري فلم يشعر بالسعادة فينزع نحوها ونصب الغاية التي يقصدها في حياته شيء آخر حيث يقول في ذلك «وكذلك إذا كان الإنسان قد أدراك السعادة وعرفها إلّا أنه لم يجعلها وكده وغايته ولم يتشوقها أو تشوقها تشوقاً ضعيفاً وجعل غايته التي يتشوقها في حياته شيئاً آخر سوى السعادة وأستعمل سائر قواه في أن ينال بها تلك الغاية كان الذي يحدث شراً كله»[131].

وبهذه الكيفية يوجه الفارابي نقده لأهل المدن الجاهلة والضالة.

د - المجتمع الفاضل عند الفارابي:

الفارابي يشبه المدينة الفاضلة بالعالم، ويرى أن نسبة السبب الأول إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة إلى سائر أجزائها «طبقاتها» فهو يرى أن هذا الرئيس الأول مؤسس المدنية الفاضلة نسبته إلى هذه المدينة كنسبة السبب الاول إلى سائر الموجودات ولذلك ينبغي أن تبنى المدينة الفاضلة على نفس الترتيب والنظام الذي بنى عليه نظام الكون، فهو الرئيس الذي لا يرأسه أحد وهو يرأس الجميع أنه خليفة الله في الأرض[132].

---

(130) الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق البيرنصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط1، 1959، ص85.

(131) الفارابي، كتاب السياسة المدنية، تحقيق فوزي متري نجار، ص74.

(132) المصدر نفسه، ص74.

وكل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة، فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الاشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة والأجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة[133].

ولكن كمال السعادة لا يتم إلّا بالتعاون بين الناس بأشتراكهم في حياة منظمة واحدة لأن الإنسان مدني بطبعه[134].

وفي مقابل ذلك وحين تغيب الشروط الأخلاقية نجد أن المدينة الفاضلة تضادها المدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة الضالة ثم «النوابت»[135] في المدينة الفاضلة[136]. ويقصد بهم الناس الطارئين على أخلاقها وقيمها ومجتمعها، شأنهم شأن الاعشاب الضارة التي تنبت على السطح من غير فائدة.

وعن الناس الأفاضل «الغرباء» في المدن الجاهلة يقول عنهم «فإذا أتفق أن كان من هؤلاء الملوك في وقت واحد جماعة أما في مدينة واحدة أو أمة واحدة أو في أمم كثيرة فإن جماعتهم تكون كملك واحد لأتفاق هممهم وأغراضهم وأرادتهم وسيرهم وإذا تعالوا في الأزمان واحد بعد الآخر فإن نفوسهم تكون كنفس واحدة[137].

---

(133) الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق البيرنصري نادر، ص97.

(134) المصدر نفسه، تحقيق ابراهيم جزيني، ص15، وهذا المفهوم نجده فيما بعد عند ابن باجه وابن رشد وابن خلدون ايضاً.

(135) وهنا يستخدم الفارابي هذا المفهوم عكس ما أستخدمه ابن باجه، ينظر ابن باجه تدبير المتوحد، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية، ص42.

(136) الفارابي، كتاب السياسة المدنية، تحقيق فوزي متري نجار، ص 87.

(137) المصدر نفسه، ص80.

3 - ابن سينا (ت: 428هـ/ 1036م):

ليست فلسفة ابن سينا فلسفة عقلية وأنما هي فلسفة (فوق عقلية) أشراقية تصف فيض الصور عن العقل الفعال كما تصف ارتقاء العارفين بالارادة والرياضة والتأمل إلى ذروة الحقيقة، وقد سلك ابن سينا في هذا الارتقاء مسلك التحليل العقلي أحياناً ومسلك التعبير الرمزي أحياناً أخرى فكتب عدة رسائل هي «حي بن يقظان» و«رسالة الطير» و«قصة سلامان واسال» وكلها تنظر أن العقل أسمى ما في الإنسان وأن النفس الإنسانية لا تنال السعادة الحقيقية إلّا إذا أخضعت غرائز الإنسان وشهواته لحكم العقل.

أ - الأفعال الإنسانية:

إن كل إنسان مفطور على قوة بها يفعل الأفعال الجميلة وتلك القوة بعينها تفعل الأفعال القبيحة والأخلاق كلها الجميل منها والقبيح هي مكتسبة[138] من التربية والحياة. ويمكن للإنسان متى لم يكن له خلق حاصل أن يحصل لنفسه ومتى صادفها ايضاً على خلق حاصل أن ينتقل بأرادة عن ذلك الخلق، والذي يحصل به الإنسان لنفسه الخلق ويكسبه متى لم يكن له أو ينقل نفسه عن خلق صادفها عليه هو العادة[139].

أي أن ابن سينا يجعل الإنسان مسؤولاً عن أفعاله وهو يستطيع أن يغير أفعاله عن طريق التعوّد أو عملية التطبع الاجتماعي وأعادة التربية الصحيحة. ولا بد هناك من معيار نعرف به الفضائل والرذائل وهذا المعيار هو «المتوسطات» فما دامت الفضيلة وسطاً بين رذيلتين هي كذلك، مثل العدالة فنعرفها من الانسجام القائم بين هذه الفضائل، وأن هذه المتوسطات قد لا تحصل كما ينبغي فتارة تميل إلى جانب الزيادة وتارة أخرى إلى جانب النقصان وفي كلتا الحالتين تقع في الرذيلة، فإذا وقعت

---

(138) ابن سينا، رسالة العهد، ضمن رسائل ابن سينا في الحكمة والطبيعيات، مطبعة كلزار حسين، 1318 هـ، ص93.

(139) المصدر نفسه، ص93، وهنا ابن سينا متأثر بالفارابي السابق عليه.

النفس في النقص فلابد لها من أن تميل نحو الزيادة حتى تعدل موقفها وتصل إلى الوسط الملائم[140].

فالأفعال متى كانت متوسطة فإنها كانت فاعلة قبل حصول الخلق وكسبت الخلق المحمود ومتى كانت فاعلة بعد حصول الخلق المحمود حفظته على حاله ومتى كانت زائده على ما ينبغي أو ناقصة، فإنها أن كانت قبل حصول الأخلاق الجميلة كسبت الخلق الرذيل، وأن كانت بعد حصولها فإنها تزيلها[141] والأفضل هو الاعتدال في الأمور.

يقول ابن سينا «إن المحب لمعرفة فضائله وكيفية اقتنائها لتزكو بها نفسه ومعرفة الرذائل وكيفية توقيها لتتطهر منها نفسه، يجب عليه تكميل قوته النظرية بالعلوم وتكميل قوته العملية بالفضائل التي أصولها العفة والشجاعة والحكمة والعدالة»[142].

ب - النفس الإنسانية ومغزاها الأخلاقي عند ابن سينا:

ابن سينا أكثر فلاسفة الإسلام اهتماماً بأمر النفس فقد صنف في معرفة النفس وأحوالها وقواها وتعلقها بالبدن وجوهريتها عدة رسائل، كما خص النفس في كتاب الشفاء، وكتاب النجاة، وكتاب الإشارات والتنبيهات باهتمام بالغ حتى أمتاز على غيره من الفلاسفة المتقدمين بدراسة أحوال النفس الإنسانية دراسة عميقة جمعت بين النواحي الطبية والنفسية والفلسفية والفيزيولوجية.

ينطلق ابن سينا في سياسة (الرجل نفسه) من مسألة معروفة، وهي أن نفس الإنسان أقرب الأشياء إليه وأولاها بعنايته، فعلى الإنسان أن يسوس نفسه ويسيطر عليها ويتحكم بها، والنفس عادة تكون أمارة بالسوء مجبولة

---

(140) شيخ الأرض، تيسير، ابن سينا، دار الشرق الجديد، بيروت، ط1، 1962، ص169.

(141) ابن سينا، رسالة العهد، ضمن رسائل ابن سينا في الحكمة والطبيعيات، ص95.

(142) المصدر نفسه، ص98.

على السوء في طباعها وأخلاقها فعلى الإنسان أن يستعين بعقله في سياستها أي في اصلاحها ثم توجيهها نحو الأفضل ثم ينبه إلى ضرورة اكتشاف الإنسان لجميع المساوئ الكامنة في نفسه قبل المباشرة بأصلاحها ليكون الأصلاح شافياً. ويرى ابن سينا أن الصراع بين النفس والبدن وبحسب ما تكون نتيجة هذا الصراع تكون الأخلاق قائلاً «والخلق هيأة تحدث للنفس للناطقة من جهة انقيادها للبدن وغير انقيادها له، فإن العلاقة بين النفس والبدن توجب بينهما فعلاً وانفعالاً فتارة تحمل النفس على البدن فتقهره وتارة يسلم البدن فيمضي في فعله فإذا تكرر تسلمها له حدث من ذلك هيأة أذعان للبدن وإذا تكرر قمعها له حدث منه في النفس هيأة أستعلائية عالية يسهل عليها بذلك من مفارقة البدن»(143).

إن جوهر النفس الإنسانية لا يتحقق كماله منذ اللحظة الاولى لوجوده بل أن هذا الكمال يتحقق بالتدريج بواسطة جهود النفس، أو أنه يعتقد أن ماهية الإنسان ليست سابقة على وجوده بل الإنسان مسؤول عن تحقيقها قائلاً «إن جوهر النفس الإنسانية ليس جوهر ينال الكمال في أول وجوده حتى يكون بحيث يمكن أن يوجد الوجود الاكمل في أول ما يعرض له في الوجود كحال الجواهر العقلية الاولى بل هو جوهر يستكمل بما يحصل لها بضرب من الكسب والطلب وأنه يلزمه شوق غريزي إلى طلب ذلك الكمال وأن كان قد يشتغل عنه»(144).

أي أن ابن سينا جعل أمر خلاص الإنسان متوقفاً على الإنسان وحده وبأن لطف الله موزعاً بالتساوي بين البشر والله منح الحرية التامة للإنسان ليختار طريق الخلاص في الدنيا والآخرة أو ليعرض عنه.

يقول ابن سينا «اكمل الناس عقلاً واصوبهم رأياً وأمثلهم طريقاً

---

(143) المصدر نفسه، ص96.

(144) ابن سينا، شرح كتاب اثولوجيا المنسوب الى أرسطو ضمن ارسطو عند العرب، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1978، ص37.

وأحمدهم مذهباً من حسن نظره إلى نفسه وعمل لمثواه في رمسه ونظر الدنيا بعينه»[145] فسعادة النفس في كمال ذاتها من الجهة التي تخصها هو صيرورتها عالماً عقلياً وسعادتها من جهة العلاقة بينها وبين البدن أن تكون لها الهيأة الاستعلائية وحينما تكون النفس الناطقة متصرفة بقوى البدن على حالة التوسط ومن فارق الحياة وهو بمثل هذه الحالة من سيطرة النفس الناطقة على قواه البدنية أندرج في اللذة الابدية ونال السعادة الحقيقية، وهنا يبين قدرة الإنسان على التأثير والفعل في عالمه وعلى قدرته على كسب الجنة في الآخرة.

والغاية من الفلسفة عند ابن سينا تهذيب النفس الإنسانية واستكمالها لتحصل لها السعادة وكان يقول في ذلك «إنها صناعة نظرية يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه وما عليه الواجب بما ينبغي أن يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى في الآخرة وذلك بحسب الطاقة الإنسانية»[146].

ويرى ابن سينا أن أهل الكمال الذين بلغوا درجة من الخلق والفضيلة هم الذين ينالون في هذه الدنيا والآخرة اولئك الذين تركت نفوسهم لذات الحس واتجهوا إلى الحق حيث يصفهم قائلاً «إن للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم فكأنهم في جلابيب في أبدانهم قد نضوها وتجردوا منها إلى عالم القدس»[147].

فسعادة النفس الحقيقية بعد الموت تنشأ عن تصور الإنسان للمبادئ الروحانية تصوراً صحيحاً وتصديقه بها، وكأنه يرى أن الإنسان لا يتبرأ من

---

(145) قنواتي، شحاته، مؤلفات ابن سينا، دار المعارف، القاهرة، 1950، ص295.

(146) ابن سينا، رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن رسائل ابن سينا في الحكمة والطبيعيات، ص69.

(147) ابن سينا، الأشارات والتنبيهات، ج4، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ط2، 1968، ص47.

هذا العالم الذي فيه إلّا أن يكون قد أكد العلاقة مع العالم الآخر فصار له شوق وعشق إلى ما هنالك وليبين حرية الإنسان في تحقيق هذا الاتصال أن هو أراد ذلك وعند ذلك يفوز في الدنيا والآخرة ويحصل على السعادة الحقيقية.

نتوقف عند هذه الامثلة المستقاة من المدرسة المشرقية وهي ترسي دعائم فلسفتها الأخلاقية والتي ستشكل القاعدة الفكرية للمشروع الأخلاقي للمدرسة المغاربية والاندلسية وهو موضوع فصول الرسالة اللاحقة.

نخلص مما تقدم بالنتائج الآتية:

1 - أنتقد القرآن الكريم القيم السلبية الجاهلية مثل القتل العمد والكذب وشهادة الزور وأكل الربا وعقوق الوالدين وشرب الخمر والإثراء الفاحش والتمايز الطبقي والاجتماعي لما لها من أثر في مصادرة إنسانية الإنسان وأثر العقل والعقلانية في الحث على القيم الأخلاقية الفاضلة.

2- عدّ القرآن الكريم العقل الإنساني وسيلة التقرب إلى الله وعلى أساس هذا التعقل والنضوج والوضوح في الرؤية تتحدد المسؤولية الأخلاقية للإنسان وبذلك يكون الإنسان مسؤولاً عن أعماله وأنه مناط التكليف وهو أمر قالت به الإمامية.

3 - أما المعتزلة فلقد رفعت من شأن العقل حتى عدّوا بسبب ذلك سلف للفلاسفة العقلانيين حين اعتبروا الإنسان حر مختار لأفعاله وبذلك اختلفوا عن الفكر الجبري ودعاته الذين تمسكوا بمبدأ الحتمية الالهية رافضين أن يضاف الفعل إلى الإنسان، كما تعتبر المعتزلة أن القيمة الخلقية صفة ذاتية للفعل قائلة أنه لو رفعنا الحسن والقبح العقليان من الأفعال الإنسانية ورددناها إلى الأقوال الشرعية بطلت المعاني العقلية التي نستنبطها من الأصول الشرعية، ولذا بدأ الوحي مناقضاً لما يقره العقل بما يلزم عنه حينئذ تأويل الوحي (النص) في ضوء حكم العقل بسبب اعتقادهم أن حكم العقل حكماً مطلقاً على الأفعال لا يكتسب من سلطة خارجه عنه.

4 - ينكر الأشاعرة كون الفعل له في نفسه قيمة أخلاقية ذاتية من حسن وقبح كما أدعى المعتزلة بل أنما الأفعال تكتسب قيمتها الخلقية من أرادة الله، فالعقل لا يدرك ما هو غير واقع أي أنه لا يقبح ولا يحسن، بل الشرع هو مصدر الأفعال الإنسانية.

5 - أقام فلاسفة المشرق ولا سيما الكندي الفعل الإنساني على التعقل وأن الإنسان هو المتحمل لمسؤولية فعله والمميز بمفرده أو بعقله بين الخير والشر لذا يكون السلوك الخلقي صادر عن التعقل.

6 - يرى الفارابي أن الأخلاق الجميل منها والقبيح هي مكتسبة والذي يحصل به الإنسان لنفسه الخلق ويكسبه متى لم يكن له أو ينقل نفسه عن خلق صادفها عليه هو العادة.

7 - أما الفكرة التي يضعها ابن سينا للتعليم الأخلاقي فهي فكرة «الوسط» لأن الأفعال متى كانت متوسطة حصل الخلق الجميل وفضيلة الخلق الجميل قائمة على ملكه الوسط بين أفراط وتفريط وكلاهما رذيلة، وهو بذلك يتابع خطى الفارابي وعموم السابقين عليه من فلاسفة المشرق.

الفصل الثاني

الأخلاق عند ابن باجه

المقدمة

تنطوي فلسفة ابن باجه[1] الأخلاقية على مباحث تتصل بالإنسان

---

(1) هو ابو بكر محمد بن يحيى الصائغ المعروف بابن باجه ولد في سرقسطة في اواخر القرن الحادي عشر للميلاد سنة(475هـ/ 1082م) ومات مسموماً سنة (533هـ/ 1138م) وله مؤلفات عديدة منها تدبير المتوحد، كتاب النفس، والكون والفساد وتعاليق على كتاب المقولات للفارابي، وله رسائل عديدة، منها رسالة الوداع، ورسالة اتصال العقل بالإنسان، ورسالة في الوحدة والواحد.كتب الكثير عنه من السابقيين واللاحقيين، ممن توزع بين القول بأصالته والقول بمرجعيته المشائيه في قضايا الوجود والطبيعة وللمزيد من التفصيلات عن حياة ابن باجه وسيرته نحيل القارئ الكريم إلى المراجع الآتيه:

- ابن أبي اصيبعة، عيون الانباء في طبقات الاطباء، ج2، ص63.
- المراكشي، عبد الواحد، المعجب في تلخيص اخبار المغرب، تحقيق محمد سعيد العريان القاهرة، 1963، ص302.
- ابن الخطيب الغرناطي، الاحاطة في اخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان مكتبة الخانجي القاهرة، 1973، ص189.
- ابن باجه، ابو بكر محمد، رسائل ابن باجه الالهية، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968، ص13- 14 مع كتبه المتيسرة جميعها.
- كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة العربية، منشورات عويدات، ط1، 1966، ص342.
- ديبور، تاريخ الفلسفة في الاسلام، تحقيق محمد عبد الهادي ابو ريدة مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1938، ص241.
- بالنثيا، انخل جنتالت، تاريخ الفكر الاندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصريه، ط1، بلا، ص335.
- الفيومي، محمد ابراهيم، ابن باجه وفلسفة الاغتراب، دار الجليل، ببروت، ط1، 1988، ص36.

وحريته وفعله ومسؤوليته مما يتطلب منا دراستها هنا لبيان الهيكل المنطقي لفلسفته العامة، التي كان فيها رديفاً للموقف الفلسفي الإسلامي الأتي من المشرق العربي وبيت الحكمة العباسي وفلاسفة كبار مثل الكندي والرازي والفارابي وابن سينا وابن الطيب[2].

انطلق هذا الفيلسوف في نظرته للإنسان من ثلاثية[3] الدوافع التي تحرك الإنسان (الجسد) والإنسان (العقل) والإنسان (القلب)، انه المنهج العلمي الأخلاقي (العقلاني) في سياسة النفس والتعبير عنها بالقول والفعل والسلوك الأشمل والأكمل عند ابن الصائغ وهو يبني فلسفته ليحرر الإنسان من دوافعه الحيوانية ويرتقي به نحو أفقه الأخلاقي الرحيب تتحول فيه الذات إلى (كل) يسهم في قيام المجتمع الفاضل وتحقيق السعادة وهو ما يسعى إليه (المتوحد) في كافة أفعاله الفاضلة والمحمودة.

---

(2) ابو الفرج عبد الله بن الطيب البغدادي، الشرح الكبير لمقولات ارسطو، تحقيق علي حسين الجابري وجماعته، اصدارات بيت الحكمة، بغداد، 2002، ص10.

(3) الجابري، علي حسين، الإنسان والواجب اشكالية فلسفية سلسلة الموسوعة الصغيرة، دار الشؤون الثقافية العامة-بغداد 1998 ص92-106.

المبحث الأول

الإنسان والأفعال الإنسانية عند ابن باجه

عدّ ابن باجه الإنسان محور الأخلاق ما دام العقل والحرية والاستطاعة والمسؤولية هي الشروط الواجبة لتحقيق هذا الفعل فهو الذي تأمل وأنتج التصورات عبر تأثره بالطبيعة وعلى صعيد الأخلاق أصبح المصدر الأساس للقيم بل الخالق للمفاهيم ولا سيما «القيم الأخلاقية» وما زال هذا الكائن العاقل وحده هو الذي يجسد التحدي الواعي مع الطبيعة ليتعامل معها بهدف فهم ظواهرها وحركتها والسيطرة عليها للوصول إلى غايته الإنسانية المنشودة.

والإنسان عند ابن باجه يشارك الكائنات الأخرى من حيث (الجسد) وفيما يؤلف الاسطقس ركناً من أركانها مثل الهبوط إلى أسفل طوعاً والصعود إلى فوق قسراً مثلما يشارك النبات والحيوان في بعض قواها، غير انه يتميز عنها جميعاً بما لديه من قوى فكرية خاصة به وهي التي يكون بها إنسانا على وجه التحقيق[4] يربط ابن باجه بين عمر الإنسان وأفعاله ويقسم ذلك إلى مراحل ففي المرحلة الأولى التي تكون في سن الطفولة وهي التي تمتد من ميلاد الإنسان إلى إن يتحرك الحركة التي تمكنه من حمل جسده إلى كل ما يشتهيه فانه ما دام كذلك فانه يفعل عن النفس الغاذيه.

إما في المرحلة الثانية وهي التي تمتد من وقت حركته إلى ما يشتهيه إلى الوقت الذي توجد فيه الرويه في هذه المرحلة تكون حالة الإنسان شبيهة بحال الحيوان غير الناطق وتكون السيطرة للنفس البهيمية.

اما في المرحلة الثالثة، والتي تبدأ مع تجلي الرويه والتفكير عند الإنسان من خلال غلبة القوة الناطقة على غرائز الإنسان وهي التي توجه

---

(4) ابن باجه، في الافعال الإنسانية، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، تحقيق ماجد فخري، ص45.

افعال الإنسان وفيها يصبح إنساناً على وجه الإطلاق[5] وان كل حال من عمر الإنسان هي توطئة لما بعدها وخادم لها، أي انه يعدها سلسلة من حلقات الارتقاء إلى الأعلى مع تقدم العمر وتعمق التجربة الإنسانية إذا أحسن الإنسان استخدامها حتى تجري افعاله على وفق نظام ويتجه نحو غاية مقصودة وفي ذلك يقول ابن باجه «انه متى كان الإنسان ذو سن ولا يفعل أفعال القوى المنسوبة لذلك السن فهو انما هو في السن الأولى لم ينفصل عنها،فانه ان نقصته القوى فذلك نقص في الطبع مثل المعتوهين، وإما أن يوجد له القوى ولا يفعل عنها فذلك أيضا معتوه لكن اقل درجة من الإولى»[6] وهنا نظر ابن باجه إلى الأفعال الإنسانية على كونها مكتسبة يتعلمها الإنسان من المحيط الاجتماعي خلال سني عمره وعندئذ تبدو لنا بواحدة من صورتين، إما جميلة واما قبيحة وحسب مقاييس يتعامل معها الإنسان من حيث قوة الذهن أو بلادته في ادراك «الوسط الأخلاقي» فالإنسان يفطر على ملكات معينة يتحرك فيها نحو فعل معين ولا يكون هذا الفعل فاضلاً الا إذا اتصف بالخير،لذا نراه ينتقد الصوفية في ظنهم ان السعاده والالتذاذ يحصل من غير تعلم يعدوه موهبة إلهية مع انه يخضع لحكم العقل.

وبناءً على تدرج الإنسان (جسداً) ووعياً مع تقدم سنوات عمره يحكم على أخلاقية أفعال الإنسان، فيرى ابن باجه،ان الإنسان الفاضل والعاقل هو ذلك الإنسان الذي يعبر عن السن الذي هو فيه احسن تعبير وهذا ما

---

(5) ابن باجه، في الصور الروحانية، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص72، ويذكرنا هذا الرأي بما كان يقول به الفارابي «واحواله التي يلحقه بها حمد أو ذم ثلاثة احدهما الافعال التي يحتاج فيها الى استعمال اعضاء بدنه الالية مثل القيام والقعود والركوب والنظر والسماع، والثاني عوارض النفس وذلك مثل الشهوة والغضب واللذة والشوق، والثالث هو التمييز بالذهن، وهذه الثلاثة هي التي لا يخلو الإنسان عنها في وقت زمانه وحياته وهذه تكون طبقاً لافعاله، ينظر الفارابي، التنبيه على سبيل العادة، تحقيق الدكتور جعفر ال ياسين، دار المناهل، بيروت، ط1، 1985، ص50.

(6) ابن باجه، في الصور الروحانية، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، تحقيق ماجد فخري، ص72.

يجعل الخفه محمودة في الصبي مكروهة في الكهل إذ يقول «لذا يستقبح على الشيخ التصابي لتباعد ما بين السنين، إذ بينهما سن الكهل بل يستحسن من الشيخ جودة الراي وجودة المشورة والحكمة والعقل»[7] ويتحدث ابن باجه عن طبيعة الأفعال الإنسانية قائلاً:

أ - فالأفعال الإنسانية التي تصدر عن الإنسان، إما ان تصدر عن طبيعته الجسمية الجمادية وهذه أفعال أضطرارية لا يمكن أن تكون موضوعاً للتدبير وأما أن تكون الأفعال الصادرة عنه راجعه إلى طبيعته الحيوانية وهذه افعال غريزيه لا اختيار له فيها، مثل ما يفعله الإنسان عند الخوف الشديد ومثل شتم الصديق[8]. وهذه أمور تتعلق بالإنسان (الجسد) والغريزه، اما الإنسان الواعي الحر فأفعاله تنجم عن رويه وحسن تمييز واختيار وهي امور تتحقق حينما يكون الإنسان على مزاجه الطبيعي فانه يتصرف بعقل وبحكمة ومن غير انفعال وفي هذا المعنى يقول ابن باجه «وكل ما يوجد للإنسان بالطبع ويختص به من الأفعال فهو باختيار، وكل فعل يوجد للإنسان باختياره لايوجد لغيره من انواع الاجسام، فكل فعل إنساني هو فعل باختيار[9] واعني بالاختيار الارادة الكائنة عن رويه[10].

أي ان ابن باجه يرى، ان الإنسان يستطيع ان يفعل بعد مشورة الاشياء التي في مقدورنا ان نختارها نحن بما يعني أخضاع الشهوة لسيطرة العقل ليقول لنا ابن باجه ان الإنسان حر مختار غير مجبر وهو مسؤول عن افعاله مخير بين ان يفعل الخير أو غيره ومتى ما احسن الاختيار جاء فعله عادلاً.

---

(7) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق معن زياده، دار الفكر، بيروت، ط1، 1978، ص91.

(8) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق أسين بلاثيوس، ص14.

(9) ابن باجه، رسائل ابن باجه الالهيه، مصدر سابق، ص46، وهو راي تمتد ينابيعه الى الفارابي القائل((ان الاراده هي الشوق عن نطق وهذا المخصوص بأسم (الاختيار) وهذا يكون في الإنسان خاصة دون سائر الحيوان وبهذا يقدر ان يفعل المحمود والمذموم والجميل والقبيح»، الفارابي، السياسة المدنية، تحقيق فوزي متري نجار، ص72.

(10) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق معن زيادة، مصدر سابق، ص50.

ب - الإنسان عند ابن الصائغ يحتاج إلى الاختيار من جهة الأفعال الإنسانية التي يراها على ثلاث درجات تتفاوت فيما بينها بحسب ما يكون فيها من حرية واختيار فبعض الأفعال الإنسانية يكون ارادياً حيث يصبح بمقدور الإنسان ان يقف حيث يشاء من ذلك الفعل كأعمال الحياكة والسكافة ومنها ما للاختياراكثر اجزائها غير ان الغاية فيها لشيء آخر كالأفعال التي تشترك فيها القوة العاقلة مع عنصر غير عقلي مثل أعمال الفلاحة والملاحة ومنها ما يوجد للإنسان بدؤها فإذا فعل ماله ان يفعل تولى الفعل محرك آخر إلى اتمام الفعل(11).

فالفعل الأول يأتي الاختيار بالإطلاق إما الثاني فهو نصف اختياري أي محكوم بمنطق الاختيار والضرورة كالملاحة والفلاحة حيث تتدخل فيها قدرة الباري والقضاء والقدرة والظروف المناخية مما ليس للإنسان اختيار كامل فيها، والثالث بدايته بالاختيار ثم يترك الباقي للطبيعة لاتمام الفعل كإنجاب الأطفال.

ج - وهناك افعال لبعض الناس لا اختيار لهم فيها مثل((الالهامات» وان كان من قبل العقل وبتوسط القوة الناطقة لانها لا تصدر عن ارادة الإنسان واختياره ويقول عنها ابن باجه «فأنها موجودة في الفرد من الناس في النادر من الزمان ولا يتقوم من هذا الصنف من الموجودات صناعه اصلاً ولا نحوه تدبير إنساني ويشبه ان يكون امثال هذه الالهامات الالهية»(12).

وان مثل هذه الأفعال عند ابن باجه لا تأتي عن (طريق التعلم) الذي هو طريق المعرفة المكتسبة للعقل وانما هي موهبة الهية كما هو الحال عند المتصوفة التي هي عندهم من صنف الظنون التي لايمكن ان يصل الإنسان عن طريقها إلى السعادة الحقة.

---

(11) المصدر نفسه، ص69.

(12) المصدر نفسه، تحقيق اسين بلاثيوس، ص23.

د - كما ان هناك افعالاً أخرى للإنسان لا اختيار له فيها تجري مجرى الضرورة الخاصة ومنها المشتركة ومنها الإنسانية، وإما المشتركة كحب الإباء لأولادهم فانهم يحبون صور الأولاد الروحانية، فألام والأب سواء كان حيواناً غير ناطق أو إنساناً إذا غاب عنه ابنه فإن تشابه عليه غيره حتى يدرك منه تلك الصورة أحبه وهذه الأحوال التي للصور الروحانية هي للأولاد مادامو لم يقدروا على الغذاء، اما فيما بعد ذلك فهي إنسانية فقط[13] وهذا ما يكشف عن غريزة الأبوة والأمومة.

وكأن ابن باجه أراد أن يقول لنا، نظراً لامتلاك الإنسان العقل فهو يتفوق على الحيوان بفضل امتلاكه صور روحانيه غير مؤقته ولم تكن نتاج الغريزة كما هو الحال لدى الحيوان مع ما للضرورة من دافع غريزي في افعاله إلى جانب العقلاني.

فمعظم افعال الإنسان خليط من «بهيمي وإنساني» وهذا يعني ان الفعل البهيمي قد يوجد مع الفعل الإنساني لدى الشخص الواحد وفي فعل واحد عندها تكون الغلبة للفعل الذي يكون تأثيره اقوى وهذا ما نفهمه من قول ابن باجه «ولكن في هذه قد تصحبها انفعال في النفس البهيمية وان كان معاوناً للرأي كان النهوض إليه اكثر وان كان مخالفاً كان النهوض اضعف واقل»[14].

هـ - يعزي تقسيم ابن باجه الأفعال الإنسانية إلى بهيمية وإنسانية إلى دوافع الإنسان الغريزية الضرورية والارادية هكذا هي اعمال الإنسان عنده اما تصدر عن الغريزة أو عن اراده صادرة عن الرويه والتأمل وتلك هي خاصية الإنسان العاقل،فالحيوان غير الناطق انما يتقدم فعله ما يحدث في النفس البهيمية من انفعال وقد يشترك الإنسان مع الحيوان في هذا الفعل

---

(13) ابن باجه، في الصور الروحانية، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، تحقيق ماجد فخري، ص71.

(14) ابن باجه، في الافعال الإنسانية، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص47.

كأن يهرب من مفزع بموجب غريزة البقاء فأن هذا الفعل للإنسان هو من جهة النفس البهيمية، اما حينما يقوم به الإنسان من فعل بعد رويه وتفكير فذلك فعل إنساني أخلاقي (فإن المحرك فيه ما يوجب في النفس من رأي واعتقاد)[15].

كما يرى ابن باجه أن الفعل البهيمي (الغريزي) الضروري الاضطراري لا يلتئم منه مدينة ولا يكون جزءً من مدينة وانما يوجد «للمتوحد» الذي يمتلك الصور الروحانية العامة[16].

و - وقد يكون الفعل الواحد متصفاً بالإنسانية بالذات والبهيمية بالعرض وحسب وجهة النظر المقصودة إذ يقول (قد يأكل الإنسان شيئاً لان يشتهيه ويتفق معه ان يكون محتاجاً إليه منتفعاً بأكله دون ان يقصد إلى هذا الانتفاع ولا ان يفطن إلى هذه الحاجة ففعله هنا يكون بهيمي بالذات وإنساني بالعرض لانه اقترن بالحاجه إلى الانتفاع به، وعكس ذلك يقال ان هذا الإنسان إن إكل هذا الشي مدفوعاً بالحاجة إليه وهو عالم بمدى نفعه ثم أن اتفق ان وجده شهياً عنده فإن فعله يكون إنسانياً بالذات بهيمياً بالعرض)[17].

فالفعل إذا اتجه نحو الغاية كان مرده الراي وان منشأ ذلك الفعل عن شي ابدي وكان ذلك الفعل ابدياً بذاته فكأن يفعل ليحصل منه غرض آخر وهو نفع ذلك الفعل، أما ان جاء من اجل النفس النزوعية مثل ما يفعل الفاعل تشوقاً إلى ان يفعل فقط فأن ابن باجه يقول عنه في ذلك «فكل فعل يفعله لا لينال به غرضاً غير فعل ذلك الفعل فهو إنساني،فأن كان له غرض ينال به لم يلحظه فذلك الفعل بهيمي وفعله عن النفس البهيمية فقط»[18]

وابن باجه قصده في ذلك الفعل الإنساني العاقل، أي ان عدد الذين

---

(15) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق د.معن زياده، ص52.

(16) ابن باجه، في الصور الروحانية، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص75.

(17) ابن باجه، في الافعال الإنسانية، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص47.

(18) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق اسين بلاثيوس، ص15.

يدركون حقيقة ما يرون قليل جداً وهم السعداء ويبلغ الإنسان هذه المرتبة في المعرفه والحياة السعيدة ممثلة بالأفعال الصادرة عن الرويه وان الفعل الذي يصدر بعد الرويه هو فعل اختياري أي فعل يشعر فاعله بغاية يقصدها منه وليست طارئة.

ولما كانت الأفعال الإنسانية عند ابن باجه تصدر عن الضرورة والارادة فالاعتدال فيهما غاية العقلاء طالما ان الإنسان مؤلف من جزئين (جسد له حاجات ضرورية لا يمكن اهمالها) (وجزء عاقل) فعليه ان يوازن بين دوافع الحاجه ودوافع الارادة حتى يصل إلى الفعل الإنساني المعتدل لذا يوصينا ابن باجه بالاعتدال في افعالنا وان لا نتجاوز ما هو ضروري من خلال تأكيده على مبدأ (الوسط) في الأفعال شأنه شأن (الفارابي)[(19)] ففي حديث ابن باجه عن اصناف الناس يقول «هناك صنف لا يبالون بآلاتهم ولا يحرسونها حتى تفسد عليهم سريعاً فتخترم أعمالهم، ومنهم من يصرف وكده إلى حفظ آلاته والعناية بها حتى يكون معظم وكده في حفظها فيكونون عبيداً لآلاتهم وكلا الصنفين مذموم الحال عنده، أما الاحوال المحمودة فيمثلها الذين (توسطوا) بين الصنفين، قد أخذوا من كل قسم أحسن ما فيه وبددوا أسوأ ما فيه، لأن كل واحد من الطرفين إذا اراد ان يقنع نفسه في صواب عمله يجده بالجزء المشترك بينه وبين المتوسط»[(20)] وهكذا يظهر مذهب ابن باجه الأخلاقي في كيفية توجيه الفرد نحوالطريق الحقيقي الذي عليه سلوكه كي يصل بأفعاله إلى درجة السمو والكمال وهو مذهب إنساني نادت به الاديان والشرائع السماوية كافة والوضعية على قاعدة (خير الامور اوسطها) أي ان هذا التوسط مصدره القرآن قبل غيره من المؤثرات الفلسفية ولكي يضمن ابن باجه توافق الشروط الأخلاقية

---

(19) يقول الفارابي(فكأن مراقبة النفس لكل فعل تقوم به واختيار الوسط في تلك الأفعال هي عملية يتميز بها الإنسان في تطبيقاته الخلقية بموازنة دقيقة بين أفراط وتفريط أو نقصان أو زياده وتجنب الوقوع في احد طرفي المعادلة بينما الفضيلة هي الوسط، ينظر الفارابي، التنبيه على سبيل السغادة، تحقيق جعفر آل ياسين، ص14.

(20) ابن باجه، رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص117.

للفعل الأخلاقي في الحياة العمليه يحث الإنسان على مراقبة سلوكه وميوله ليجعل جانب العقل مسيطر على الشهوة مثلما هي سيطرة الإنسان على الحيوان لكي تكون النفس البهيمية سامعه مطيعه للنفس الناطقة ما عدا الإنسان الذي هو على غير الاعداد الطبيعي مثل (السبعي الأخلاق) الذي يأخذه الغضب خارج حدود إنسانيته يقول عنه ابن باجه «فلذلك من أفرط عليه الغضب أشبه في هذا الوقت السبع في الأخلاق أي من كانت نفسه البهيميه تغلب نفسه الناطقة حتى ينهض عن شهوته المخالفه لرأيه دائماً فهو إنسان سوء البهيمه خير منه، وما آحسن ما قيل فيه انه بهيمه لكن له فكرة إنسان يجيد بها ذلك الفعل»[21]. لذا يوصي ابن باجه الإنسان ان يخضع افعاله لأفضل قوة فيه واعني بها القوة الناطقة (العاقلة) وفي هذا الصدد يقول «ولما كانت الأفعال الإنسانية هي الاختيارية كان كل فعل من افعال هذه القوى يمكن ان يكون للناطقة فيه مدخل والنظام والترتيب في افعال الإنسان انما هو من اجل الناطقة وهما للناطقة من اجل الغايه التي جرت العاده ان يقال لها العاقبه»[22] بما يتوافق فيه الهدف المشروع مع الوسيله الشريفة، وفي هذه الحالة يكون الفعل الإنساني محرراً من الفعل البهيمي لتحرر الإنسان مما يحدث في النفس البهيميه ويكون همه منصرفاً إلى الرأي والصواب وحينئذ يأتي فعله إنسانياً، وان إنساناً يفعل هذه الأفعال لابد من انه تحلى بالفضائل الأخلاقيه تحلياً تاماً «حتى يكون متىٰ قضت النفس الناطقه بشئ لم تخالف النفس البهيميه بل قضت بذلك الامر من جهة ان الرأي قد قضي به»[23]. وعلى اساس هذا الوعي يجري تصنيف صور الأفعال الإنسانيه عند ابن باجه، فالإنسان له مراتب في الوجود اولها الصورة الجسمانيه وثانيها الصورة الروحيه الخاصه وهي الحس المشترك

---

(21) ابن باجه، تدبيرالمتوحد، تحقيق اسين بلاثيوس، ص17.

(22) المصدر نفسه، تحقيق د.معن زياده، ص69، كذا ينظر ابن باجه القول في الصور الروحانيه، ضمن رسائل ابن باجه الالهيه، ص60.

(23) ابن باجه، في الافعال الإنسانية، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص47.

والمتخيله والذاكره، والثالثه هي الصور الروحانيه العامه ومعنى هذا ان ابن الصائغ يرى ان الأفعال الإنسانيه تختلف رتبة باختلاف موضوعها، فهناك اعمال غايتها حاجة الجسد وهناك اعمال تهدف إلى فائدة الذات ممثلة بالصورة الجزئيه مما يرضي الحس المشترك والمخيله، واعمال عامة تخص الصورة الكليه، لذا يقول عن ذلك «ان الغايات التي يتضمنها (المتوحد) هي اما ان تكون لصورته الجسمانية، أو لصورته الروحانية الخاصه أو لصورته الروحانيه العامه»[24] ويرى ان كل فرد من الناس يراعي صوره من هذه الصور في اثناء قيامه بأفعاله وهي التي تجعله يحدد مستوى المرتبه الأخلاقية في افعال الناس «فمن الناس من يراعي صورته الجسمانيه فقط وهو الخسيس ومنهم من يراعي صورته الروحانيه فقط وهو الرفيع الشريف»[25] أي العاقل العارف لجوهر افعاله الأخلاقيه لا كذات واعية لطبيعة فعلها فحسب وكذلك كذات متصلة بالجماعة.

يربط ابن باجه بين الفضيلة والرذيلة والخير والشر من خلال علاقتهما بالاراده والاختيار فيرى ان الإنسان عبر الفضيله يستطيع توجيه انفعالاته كما يريد، لذلك قيل ان الفضيلة تصّير الإنسان غير قابل للانفعالات لانه لايقبلها ولا ينفعل بها الا عن اختياره، فكأنه متحرك بذاته، اما الرذيلة فبها يصير الإنسان قابلاً للانفعالات غير ممتنع عنها احب ذلك ام أباه، فيكون كما تكون الجمادات متلقياً لقبول الانفعالات[26].

فالرذيلة بها يكون الإنسان منفعلاً الانفعال الذي له بالطبع أو بالعاده واما صاحب الفضيله فلا ينفعل الا باختياره وهو يصير كالمتحرك من تلقائه لانه يسكن من تلقائه، والحيوان غير الناطق انما طبع ليقبل من الانفعال ما

---

(24) ابن باجه، في الصور الروحانيه، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص75، كذا ينظر ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق اسين بلاثيوس، ص54.

(25) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق اسين بلاثيوس، ص58.

(26) ابن باجه، شرح السماع الطبيعي، تحقيق د.معن زياده، دار الفكر، بيروت، ط1، 1987، ص124.

يكون له به اما جودة الحال والسلامة فقط لانه لم يحصل على التميز، اما الإنسان فلأنه اعطي جميع انواع التمييز لذلك جعل قابلاً للانفعالات على الاطلاق[27].

أفعال الإنسان والعلل الغائيه:

ان الغايات التي يطلبها الإنسان كثيرة فمنها العبادة التي يبتغي بها رضى الله، ومنها الجاه واليسار وما يلحق بها التزين أو التلذذ ومنها النظر العقلي الذي ينتهي به إلى الاتصال بالعقل الفعال[28].

اذن الاعمال الإنسانيه تتفاضل بالغايات ومثال ذلك العابد والمرائي فأن كلاهما ادى الفعل كما اداه صاحبه لا فرق الا ان غاية العابد كانت رضى الله وغاية المرائي كان ظن الناس به انه عابد، فصار هذا طاعه وذلك معصية[29]

إما الدافع الحقيقي لهذه الغايات والوسائل فهي عند ابن باجه (النيه) يعدها اساس العمل الصالح، أي اتقان الفعل لآجل الفعل لا ان ينتظر من وراء ذلك سمعة أو منفعة عاجله، ويشير ابن باجه إلى بعض الناس الذين يتظاهرون بجميل افعالهم وهم يقصدون بها غايات أخرى خاصة بهم حتى ان بعضهم يستبطنون الدثار الخشن مما يلي اجسامهم ويبرزون جزء الدثار الاحسن وآن بعضهم يتأنق في ذلك وهنا يتحدث ابن باجه عن الملوك وألروساء الذين عاصرهم حتى يقول عنهم (وهولاء يعرفون بالمتجملين)[30].

ويعد ابن باجه مثل هذه الأفعال مذمومه من الناحيه الأخلاقيه وهي فضائل شكليه حيث يصفها قائلاً «وهذه قد يقصد منها ان تولد في النفس

---

(27) المصدر نفسه، تحقيق د.ماجد فخري، بيروت، 1973، ص106.

(28) ابن باجه، رسائل ابن باجه الالهيه، تحقيق د. ماجد فخري، ص29.

(29) ابن باجه، رسالة الوداع ضمن رسائل ابن باجه الالهيه، ص142.

(30) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق اسين بلاثيوس، ص77.

خشوعاً فتعقبه الكرامة وسائر الخيرات الخارجه ولا يقصد عنها شيئ اصلاً سوى ان الإنسان يهوى ان يفعل هذه الأفعال فيحصل عنها كمال صورته الروحانية»[31]

الفضائل الشكلية هنا تعني (الأحوال التي توجد للصور الروحانيه وهذه مرتبطه بالنوع لا بالافراد إذ ان جميع أفراد النوع يقومون بها بشكل واحد مثل الحياء للأسد والعجب للطاووس والكرم للديك وهذه طبيعيه للنوع ولم تكن تلك فضائل لانه يستخدمها سواء كان ذلك ينبغي أو لا فلذلك ليست فضائل الا بأشتراك الاسم»[32].

وقد يشارك الإنسان فيها الحيوان ايضاً وكما لاحظنا سابقاً ان هذا النوع من النشاط يدخل في باب الأفعال البهيميه لانها مبنيه على الانفعال وقائمه على الحاجة لينال بها الكرامة والسمعة، وسماها ابن باجه (بالفضائل المظنونه) وهي التي يكثر وجودها في المدن الاربع وهي أفعال كاذبه وان هذه الأفعال لا يلتئم منها مدينه ولايكون جزء من مدينه وانما الإنسان الذي يفعل هذه الأفعال يكون فخوراً لأن تذكر أفعاله لا اكثر كما يوصفه ابن باجه قائلاً «فإن شئت ان تسعى ليكون كمالك بالآلات وذلك باليسار فيكون كمالك كالحالم، أو كمالك بالصحه فتكون عبد بالطبع سواء ملكك إنسان أو لم يملكك، أو يكون كمالك بالفضائل الشكليه فتكون مدبراً لسواك تحتاج إلى مدبر وتخرج من رتبة الإنسانيه بالطبع إلى مرتبة اشرف الحيوان غير الناطق»[33]

ويسخر ابن باجه ممن يظن ان الكرامة والزي والثياب هي التي تشرفه فليس لها اصلاً حظ من الشرف، انما هو ظن لا فرق فيه بينه وبين الحالم في السعادة.

---

(31) ابن باجه، في الصور الروحانيه، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص64.
(32) المصدر نفسه، ص76.
(33) ابن باجه، رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص140.

وثمة افعال يفعلها الإنسان قاصداً بها الكمال فقط، وهي الفضائل الفكريه التي يفعلها الإنسان بعلم وبرويه وفي ذلك يقول ابن باجه «فأنما يفعل هذه الأفعال حين يعلم بها أو يظن انه يعلم[34]، وكلما كان العلم بها اكثر كان فعله له اقوى وأتم اما حين لا يعلم فإنه لا يفعلها فإن عمل شيئاً منها فبعسر أو غفله»[35]وهذا يؤكد على أهمية الوعي بأفعالنا.

فيتحدث ابن باجه عن قيمة الفعل الإنساني حين يفعله وهو مدرك لما يفعل ولا يطلب من وراء ذلك غايه خاصه بل يفعله لانه خير فلذلك يفعله حيث يعلم وحيث يظن انه يعلم ولايكون فخوراً بعمله هذا وان أضطره إلى ذكر اسمه وفعله فلا على جهة الفخر «وبذلك يكون الإنسان فاضلاً بعمله هذا وتحصل له غاية لم يعتمدها واكثر الناس لا يعلمونها فضلاً عن أن يعتمدوها»[36].

ويضيف ابن باجه قائلاً (وعملهم ذلك كالاغتذاء بالموافق التي يغتذي به الاصحاء وان لم يعلم ذلك الصحيح أن ذلك يوافقه فتحصل له الصحة وهو لم يعتمدها إلى سائر ما يحصل له من الأرباح، وكما ان الصحة انما تحصل للفاضل الشهوة اعتمدها أو لم يعتمدها كذلك هذه الروحانية الشريفة أنما تحصل للفاضل الخلق اعتمدها أو لم يعتمدها)[37]. ويضرب

(34) وهذا يذكرنا بموقف سقراط حين عد الفضيلة علم والرذيله جهل وان الإنسان متى ما عرف الخير حرص على فعله ومتى ما ادرك الشر تجنبه، الا ان ابن باجه يذهب الى ابعد من هذا حيث يطلب اتقان الفعل لذاته أي اختبار الفعل لكونه فعل جميل وليس يطلب من وراء ذلك الفعل لذة كما فعل سقراط حين عد اللذة غايه في ذاتها، وان اللذة عند ابن باجه لا يمكن ان تكون غايه وانما هي نتيجه لازمة لحياة الفضيله، ينظر يوسف كرم، تاريخ الفلسفه اليونانية، دار القلم، بيروت، ط1، 1977، ص53، ويقارن مع اراء ابن باجه في هذا المعنى.

(35) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق د.معن زياده، ص79.

(36) ابن باجه، في الصور الروحانيه، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص69، وهذا ما قاله ارسطو (الافعال المرغوب فيها لذاتها هي تلك التي لا يطلب فيها المرء شيئاً وراء الفعل نفسه لأن فعل الاشياء الجميلة والطيبه التي يجب على الإنسان ان يطلبها لذاتها، ينظر ارسطو، علم الأخلاق الى نيقوماخوس، ج2، ترجمة احمد لطفي السيد، ص350.

(37) المصدر نفسه، ص70.

ابن باجه مثلاً بين الذي يفعل الفعل وهو عالم به وبين الذي يجهل ما يفعل. فيشبه الاول بالمبصر في الضوء ويشبه عدمه بالمبصر في الظلمة وكل عمله خطأ وما كان منه صواب بالعرض وانما يوجد العلم بالمحمول الذاتي بوجود العقل(38) وهنا يرى ان الفضائل هي الفضائل العقليه، والتي لا تأتي عن طريق المعرفه والعلم لا تسمى فضائل لكونها ناقصه ومؤقته. لذا يرى ابن باجه اللذه أصناف، منها اللذه المحسوسه وهذه تكون مذمومه ثم اللذه العلمية، والعلم له لذتان ضرورة احداهما ما يكمل به القوة الناطقة وهو الحق وهذا افضل انواع الالتذاذ والصنف الآخر من اللذة هي اللذة التي يجدها كل من علم شيئاً وهذه دائمة ملازمة أبداً للعالم وهذه لا يتقدمها ألم وتشترك في هذه اللذات الحواس الاربع وأن أفضل أنواع الألتذاذ هو الالتذاذ الفلسفي وفي هذا الصدد يقول ابن باجه مخاطباً تلميذه ابن الإمام(39) «وفي هذاالصنف كنت انا وكنت انت وسائر اصحابنا على اختلاف انواعهم إذا تذكرتهم علمتهم من غير ان يحركنا شيئ إلى هذا الالتذاذ قط وانما تحركنا إلى العمل شدة الشوق إليه ولا نعلم من شرف عملنا على عمل سائر الاصناف اكثر من اعتراف الناس بأن العلم افضل الاشياء الإنسانية»(40).

يخلص ابن باجه من ذلك إلى القول أننا بالعلم نحصل على افضل كمال وجودنا حيث يرى ان كل فعل، غير التعلم، فأنما هو للإنسان بتوسط وجود غيره فاضلاً وأن الصنائع يخدم بعضها بعضاً، والإنسان الكامل الفطرة هو الذي فطر ان يكون لنفسه، فبين ان الفطرة الفائقه هي التي ينال بها العلم النظري وانت فلك الفطرة الفائقة وحاشاك ان تنزلها منزلة الناقصة

(38) ابن باجه، رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص135.

(39) ابن الإمام كان كاتباً متميزاً في العلوم، صحب ابن باجه وتتلمذ له وبلغ صدق المودة بينهما أن اهدى اليه ابن باجه عدداً من الرسائل الفلسفية وكان يخاطبه بلقب (الوزير) منها (رسالة الوداع) و(رسالة اتصال العقل بالإنسان) ينظر ابن باجه، رسائل ابن باجه الالهيه، ص14.

(40) ابن باجه، رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية، ص120.

فتكون ساعياً لغيرك بالاقتصار ان تفعل سوى العلم[41] بمعنى اخر يقول أننا بالعلم سنصل إلى امر عظيم لا نعلم ما هو على التحصيل وآن موقعه من النفس لايمكن ان يحد حتى يقول «ان بعض الناس يعتقد انه يصير نوراً وأنه يصعد إلى السماء»[42].

ان الغاية عند ابن باجه من وجود الإنسان وافعاله هي القرب من الله عن طريق العلم وحب الحكمة والاتصال بالعقل الفعال وهو في هذا متأثراً بالفارابي[43]. ومهما تنوعت الغايه تبقى سعادة الإنسان عند ابن باجه مقرونه بتحقيق أهدافه المتنوعة من خلال الفضائل وأللذات في مستوياتها الأخلاقية العقلية والروحيه ليصار إلى بيان الصورة النهائيه لأخلاقية الفعل المحمود من خلال الاتصال بالعقل الفعال، عندها يصير عقلاً وعاقلاً ومعقولاً بما ينطوي عليه من مضمون أخلاقي فاضل.

المضمون الأخلاقي للذة عند ابن باجه:

يقسم ابن باجه اللذات حسب الأفعال التي يقوم بها الإنسان إلى صنفين، تسمى الاولى باللذات لطبيعيه (الحسيه) وهي لذات الملموسات كالالتذاذ بالحار والبارد المحيطين التي ترد أجسامنا وهذه توجد عندما تعدم أضدادها، فأن الجوع والعطش يتقدم الأكل والشرب ومتى كان احدهما اشد واكثر كانت اللذه اكمل وأتم وعلى فتور هذين تنقص اللذه وتوجد أقل[44]. تتسم هذه اللذات في كونها مؤقته ومنقطعه، وقد يقال في اللذه انها تتصل متى كان الإنسان يلتذ إذا أراد ان يلتذ وذلك بالقدره على

(41) المصدر نفسه، ص134.

(42) المصدر نفسه، ص121.

(43) يقول الفارابي (فإذا حصلت القوة الناطقة عقلاً بالفعل صار ذلك العقل الذي هو الان بالفعل شبيهاً بالأشياء المفارقة يعقل ذاته التي بالفعل عقل ويكون حينئذ العاقل والمعقول فيه شيئاً واحداً بعينه وبهذه يصير في رتبة العقل الفعال وهذه الرتبة إذا بلغها الإنسان كملت سعادته، ينظر الفارابي، السياسة المدنيه، تحقيق فوزي متري نجار، ص35.

(44) ابن باجه، رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص134.

اللذيذ لذا يرى بعض الناس أن الموسر متصل اللذه، والملك الذي لا ضد له في زمانه، وذلك يقال له اتصال على التشبيه بالمتصل.

إما الصنف الثاني من اللذات هي لذة المعقولات المعنويه(الروحية) وما يجري مجراها كالالتذاذ العقلي بالعلوم وكالالتذاذ بالتخيل والصور المجردة فمن غير وجود هذا التشوق إلى العلم تنعدم الحركة نحو العلم وهذه اللذه خفية باطنيه لا يكمل وجود العلم الا بها، ويعد ابن باجه هذه اللذات متصلة ودائميه بخلاف اللذات الشهوانيه البدنيه واللذات التي تنال عن الفضائل الشكليه حيث يقول «ان السرمد يقال له متصل كما يقال في حركة الدوريه انها متصلة، كما يقال على ماله طرف واحد من الزمان، كما يقال على نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار متصل من جهة انه لا طرف آخر له وبالجمله فالدائم من جهة ما هو دائم يقال عليه المتصل»[45] بهذا المعنى نظر ابن باجه إليالمضمون الفاضل لغايات الأفعال الأخلاقية العقليه المحموده التي تصاحب شعور الإنسان الدائم بتحقيق اللذه المعرفيه كفضيله قصوى.

فاللذات متصلة مادامت لذات عقليه وفي اشرف اشكالها تعبر عن غاية الإنسان القصوى، ويأخذ على «الغزالي) قوله في كتابة المنقذ من الضلال)[46] انه شاهد عند اعتزاله أموراً إلهيه وألتذ بها التذاذ عظيماً، فاللذه لا يمكن ان تكون غايه اذ ان لكل فعل من الأفعال التي نمارسها لذه تناسبه، فإذا آتقنا الفعل حصلت لنا اللذه الخاصة به لا محالة، فنحن نطلب آتقان الفعل لا اللذة، ولما كانت الأفعال درجات كانت الفضائل التي تتصل بها درجات وأللذات التي تقترن بها درجات وان الفضيلة المتصلة بممارسة الفعل الذي ينزل من الإنسان منزلة ذاته هي الغايه القصوى[47].

---

(45) المصدر نفسه، ص129.

(46) الغزالي، ابو حامد، المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، القاهرة، 1970، ص60-66 وما تلاها.

(47) ابن باجه رسائل ابن باجه الالهية، ص30.

فإذن ليس في شيئ من اللذات اتصال اللهم الا في لذة يكون موضعها الأول هو الموجود وتكون الصورة هي المصور وليس في ذلك شيئ ينسب إلى الأجسام الكائنه الفاسده الا في العقل المستفاد ولذلك هو دائماً[48].

هنا يتكلم ابن باجه عن افضل انواع اللذات ويعني بها اللذه الدائمه التي يستشعر بها الإنسان (المتوحد)، بعد ان يصل ذلك الإنسان إلى وحدته وهو العقل الواحد وهذا العقل آزلي وبه يصل الإنسان إلى الاتحاد بالعقل الفعال ولا يصل إلى هذه الرتبه الا المتوحدون الذين يبلغون ذلك بأفعالهم الصادره عن الرويه والفكر بعد ان حافظو على توازنهم حين تعصف بالأخرين عواصف الانحراف.

نستنتج مما تقدم ان ابن باجه يعطينا درساً في الأخلاق التي يجب ان نسلكها في حياتنا، وهي ان يكون العقل هو الموجه لأفعالنا دائماً وان نختار من الأفعال ما هو خير لأن ذلك معشوق بالطبع محبوب بالكل وان نفعل الفعل الجميل لأنه جميل وهذا هو جوهر الفعل الإنساني الأخلاقي الفاضل لا أن نأمل من وراء ذلك منفعة أو لذة عاجلة بعد إن جعل ابن باجه (النية) هي أساس العمل الصالح، فلابد للعبد من خالص (النية) في كل حركه وسكون لأنه إذا لم يكن كذلك يكون غافلاً عن دوافع أفعاله ومحركاتها والنيةً هي روح الأعمال في الإسلام وحقيقتها والجزاء يكون عليها فإن كانت خالصة لله تعإلى جاءت ممدوحة وكانت خيراً وأن اختلطت بالأغراض الدنيوية جاءت مذمومة فاقده لمضمونها الأخلاقي وابن باجه ينطلق من موقفه هذا من كونه فيلسوف مسلم وكون الإسلام يدعو لذلك.

---

(48) ابن باجه، رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص131.

المبحث الثاني

النفس عند ابن باجه ودورها في تحقق الفعل الأخلاقي

جاري ابن باجه في تعريفه للنفس تعريف أرسطو القائل بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي[49] والاستكمال فيه أول وفيه آخر، فالنفس إذا قيلت على الكمال الاول كانت قوة فاعله أي محسوسه، وإذا قيلت على الكمال الآخير كانت قوة فاعله أي معقوله، ويضرب ابن باجه مثلاً لذلك بقوله ان المهندس في حالة قيامه بأعماله الهندسيه يكون مهندساً على الكمال الأخير لكنه عندما ينام أو عندما لايستعمل علمه بالهندسة يكون مهندساً بالقوة[50].

ويرى ابن باجه ان العلم بالنفس يتقدم سائر العلوم الطبيعية بانواع الشرف كلها وليس يمكننا ان نقف على مبادئ العلوم ما لم نقف على النفس ونعلم ما هي كما ان من لا يعرف حال نفسه فهو اخلق ان لا يوثق به في معرفة غيره[51] لأن معرفة النفس تؤدي إلى معرفه قواها ونزعاتها وميولها فلكي يصلح الإنسان نفسه يجب ان يعرفها اولاً فالمعرفه الحقيقيه هي معرفة الذات واستخراج ما فيها من عناصر الحق والخير والفضيلة لغرض وصول الإنسان إلى غايته القصوى.

ويقول عنها (ارسطو) انها مبدأ الأفعال الحيوية على اختلافها فعلم النفس جزء من العلم الطبيعي وهي اشرف جزء لانه يبحث عن أكمل واشرف صورة من بين الصور الطبيعية وهو عظيم الفائدة في البحث عن الحقيقة باكملها لان العلوم العقليه الخلقية انما تنشأ من رجوع النفس على ذاتها وتعرف احوالها[52].

---

(49) أرسطو، النفس، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت 1980، ص30، يقارن بابن باجه، النفس، تحقيق محمد صغير المعصومي، دمشق، 1960، ص9.

(50) الاهواني، احمد فؤاد، ابن باجه، دار الأنوار، بيروت، 1965، ص54.

(51) ابن باجه، النفس، تحقيق المعصومي، مصدر سابق، ص29.

(52) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص153، أوردة نقلاً عن أرسطو.

وفي سياق بحث ابن الصائغ عن اسرار النفس يقسمها على أربع قوى هي، القوة الغاذيه، والقوة الحساسة، القوة المتخيلة، والقوة الناطقة أي (العقل)[53]. يعدها العامل المحرك للإنسان في افعاله على تنوع دوافعها وأختلاف نواياه وغاياته الأخلاقية وهكذا يتدرج بها من الاقل إلى الاكثر مثلما يذكرها على سبيل الجدل النازل من الاسمى فالادنى قائلاً «وكل إنسان فله اجناس من القوى أولها القوة الفكريه والثانيه القوى الروحانيه الثلاث، وهي الحس المشترك والمتخيله والذاكره، والثالثه القوه الحساسه، والرابعه القوه الغاذيه»[54] وها نحن نتدرج مع ابن باجه في تحليله لقوى النفس من الادنى فالاسمى بحسب ماورد في كتاب النفس:

أ - القوه الغاذيه:

وهي استكمال اول للجسم الالي المغتذي وتساعدها قوتان، الناميه، والمولدة، فالغاذيه تعد من الغذاء في المغتذي ما يستعمل لحفظ البدن ونموه وآخر للتناسل[55]والغذاء يقال بالقوه، فالغذاء الذي بالقوه، هو الغذاء البعيد فضرورة له محرك هو الذي يصّيره غذاً بالفعل وفعله هو التغذيه والمحرك هو الغاذي والجسم الذي له مثل هذه القوة هو المغتذي[56]. والقوه الغاذيه عند ابن باجه تورد البدل أي بدل ما يتحلل، ولما كان كل جسم طبيعي له نوع من العظم مخصوص به وبه كمال وجوده كما يظهر في كثير من النبات والحيوان وله قوه يتحرك بها إلى ذلك النحو وهي القوه الناميه[57]. ومقدار استفادة الإنسان من نشاط القوه الغاذيه، مسألة النمو والنضوج والاستقامه. والقوه الغاذيه هي قوه شائعه بها يحيا

---

(53) ابن باجه، النفس، تحقيق المعصومي، ص9.
(54) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق اسين بلاثيوس، ص32.
(55) ابن باجه، النفس، تحقيق المعصومي، ص11.
(56) الاهواني، أحمد فؤاد، ابن باجه، مصدر سابق، ص173.
(57) ويتفق ابن باجه في ذلك مع ابن سينا في قوله (من انها توزع الغذاء على مقتضى القوة الغاذية فانها تسلب جانباً من البدن من الغذاء ما يحتاج اليه لزيادة من جهة أخرى =

الجميع، أي انها يشترك فيها النبات وألحيوان على السواء، أي هي قوة تكاد يشترك فيها الإنسان مع بقية الكائنات الحيه، حيث يقول ابن باجه (إن الإنسان قد توجد له حالة بها يشبه النبات، وذلك في الزمان الذي يحتوي عليه الرحم، فإنه يتخلق اولاً، فإذا اكمل تخلقه اغتذى ونما)[58]، بعدها تأتي ادوار بقية القوى حسب حلقات تطور عمره وتكامل بناء جسده ونضوج وعيه واكتمال قوته الناطقة (العاقلة).

ب - القوة الحساسة:

الاحساس مرتبة لاحقة للتغذيه والنمو لدى الكائن الحي لذلك يكون الحس عند ابن باجه (بالفعل) كحال الحيوان المنتبه عندما يحس وقد يكون (بالقوة) مثل حال النائم، وألقوة منها قريبه ومنها بعيده، والبعيده كقوة الجنين على الحس، والقريبه كحال حاسة الشم عندما لا يحضر المشموم وحال البصر عند الظلمه[59]. وإن الحيوان والإنسان يشتركان في الاحساس لذلك يقول ابن باجه «وإذا خرج الجنين من بطن أمه واستعمل حسه اشبه عند ذلك الحيوان غير الناطق وتحرك في المكان واشتهى»[60]. اما النبات فلا يشترك في هذه الحاسة، ولذلك لا تنسب إلى النبات معرفة اصلاً وتنسب إلى الحيوان فان كل حيوان فهو حساس.والنفس هي المحرك الاول، وتحرك بصنفين من الالات، بآلات جسمانية، وآلات روحانية، والآلات الجسمانيه منها ما هو صناعي ومنه ما هو طبيعي، ومن الآلات الطبيعيه ما يسميه ابن باجه (الحار الغريزي)[61] الذي بواسطته يتحرك

= فليصقه بتلك الجهة ليزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة أخرى مستخدمه الغاذيه في جميع ذلك، ينظر ابن سينا الشفاء، النفس، ج6، تحقيق جورج قنواتي وسعيد زايد، القاهرة، 1975، ص46.

(58) ابن باجه، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص159.

(59) شيخ الأرض، تيسير، ابن باجه، دار الانوار، بيروت، 1965، ص176.

(60) ابن باجه، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص159.

(61) وهو موجود لكل ذي دم ويوجد في الحيوانات غير ذوات الدم ويسمى الحار الغريزي من جهة ما هو اله للقوه المحركة وهي صورته وهي المحرك الاول روحاً غريزياً، والروح =

الحيوان من تلقائه، وإذا ذهب هذا الروح عند موت الحيوان بقيت تلك غير متحركة ولا محركه ونحن نعلم ان (كل متحرك اما من غيره، واما ان يتحرك بذاته، وكل متحرك من غيره فله محرك، والمتحرك بذاته، اما ان تكون حركة طبيعية أو عرضيه)[62]. وفي نظرة ابن باجه للإنسان لا يخرج عن ثنائيه (النفس والبدن) المعروفه، فيرى ان علاقة النفس بالبدن هي (علاقة الصورة بالمادة) مادامت المادة قد وجدت من اجل وجود الصورة حسب ما وضعه (ارسطو)[63]. وان النفس والبدن عند ابن باجه واحد كما هو حال المادة والصوره حيث يقول «فالحيوان يقال على كل واحد منهما، فيقال بالتقدم في الزمان وفي الدلاله على المجموع ويقال بالتأخير في الزمان وبالتقدم في الوجود على ذلك»[64] وأن الهيولى لا تتحد إلا بالصورة التي تتقبلها عندئذ تكتسب هوية تلك الصورة، وإذا تلبست صورة بعد خلع أخرى اكتسبت هوية الصورة الجديدة التي قد تكون نقيض الاولى، مما لا يستقيم مع معنى الهويه الواحده ومآلها في الحياة الثانيه وهو امر يوجب صلة المادة بالصورة ونرى ان ابن رشد يتابع ابن باجه في ذلك حيث يقول «ان جميع الاجسام الكائنه الفاسده مركبه من هيولى وصورة، وانه ليس ولا واحد منهما جسما وان كان بمجموعهما يوجد الجسم، وآن الهيوك الاولى لهذه الاجسام ليست مصورة بالذات ولا موجودة بالفعل وأن الوجود الذي يخصها انما هو لها من جهة انها قوية على قبول الصور»[65].

= يقال على النفس، ينظر ابن باجه، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجه الإلهيه، ص158.

(62) ابن باجه، شرح السماع الطبيعي، تحقيق د.معن زياده، مصدر سابق، ص189.

(63) يرى ارسطو أن الصورة هي مبدأ جوهري للاشياء وملازمه للمادة لان الجوهر الحقيقي هو الجوهر المشخص المركب من الصوره والماده، وآن الماده والصورة هما شيئ واحد وأحداهما بالقوة والآخر بالفعل، ينظر شارل فرنر، الفلسفه اليونانيه، ترجمة تيسير شيخ الأرض، بيروت، ط1، 1968، ص145.

(64) ابن باجه، رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجه الالهيه، ص116.

(65) ابن رشد تلخيص كتاب النفس، تحقيق د.أحمد فؤاد الاهواني، مكتبة النهضة المصريه، القاهرة، ط1، 1950، ص4.

لهذا السبب يصّر ابن باجه على القول بأستحالة تجرد الهيولى عن صورة ما، وأما الصورة فقد توجد مجردة عن الهيولى والا لما استطعنا تصور امكان آي تغير لأن التغير انما يكون بتعاقب الصور الجوهريه من ادناها وهي الصور الهيولانية إلى أعلاها وهو العقل[66].

إذاً يرى ابن باجه أنه لا يمكن تجرد الماده من الصوره لأنه متى جردت منها كانت كاذبه ومخترعه، ومن هنا كان لابد للناظر حينما يتأمل الصور تأملاً طبيعياً من ان ينظر فيها مع المواد المتصله بها. أي ان ابن باجه يرى أن المعرفة الصحيحة لأفعالنا ومظاهر النشاط فينا من الحس صعوداً إلى العقل، اما الحس لوحده فلا يمكن الاعتماد عليه ولا يمكن ان نصل بواسطته إلى غايتنا الأخلاقيه والروحية.

وان الهيولى في الجسم هي الاستعداد لقبول الصوره دون ان يكون هناك أنفصال بين هذه وتلك، في حين ان الهيولى في النفس هي استعدادها لقبول معنى الأثر الذي يتركه معنى المحسوس في الحس[67] وهذا مستوى جديد في سلم الوعي يتعلق بالدال والمدلول لغة وبهذا يقول ابن باجه (والفرق بين المعنى والصوره، ان الصوره تصير مع الهيولى شيأ واحداً ولا يكون هناك مغايرة. ومعنى المدرك هو صورة منفردة عن المادة، فالمعنى هو الصورة المنفرده عن المادة[68].

---

(66) أبو الفتوح، محمد جلال، المذهب الأشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الاسلامي، دار المعارف، مصر، ط1، 1972، ص97.

(67) سبق وان فرق ابن سينا بين أدراك الصوره وادراك المعنى بقوله ان الصوره هي الشيء الذي يدركه الحس الباطن وألحس الظاهر معاً لكن الحس الظاهر يدر كه اولاً ويؤديه الى الحس الباطن مثل أدراك الشاة لصورة الذئب، اما المعنى فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس من غير ان يدركه الحس الظاهر، ينظر ابن سينا، النجاة، تحقيق د. ماجد فخري، دار الافاق الحديثه، بيروت، ط1، 1985، ص 201.

(68) ابن باجه، النفس، تحقيق المعصومي، ص94.

ج - القوة الروحانية (الخاصة) وهي عند ابن باجه:

1 - الحس المشترك:

وهو عند ابن باجه أدراك الشيء من جميع جوانبه آي انه يجمع بين الأحساسات المختلفة في معنى واحد وله وظيفة أخرى وهي استيفاء أثار المحسوسات بعد غيابها عن الحواس فهو يدرك أثر الحواس، فكأن الحس المشترك قوه سادسة إلى جانب الحواس الخمس أي انه غاية هذه الحواس الخمس جميعاً[69].

فالصورة الروحانيه تتفاوت بتفاوت نسبة كل منها إلى قوى النفس فالجسمية في الحس المشترك اكثر من الجسمية الموجوده في التخيل والجسمية الموجودة في التخيل اكثر من الجسمية الموجوده في صورة القوة الناطقه، فإذا ارتفعت الجسمية وصارت روحانية محضه لم يبقى لها الآ نسبتها العامه[70].

ولما كان لكل محسوس خاص من حاسة تدركه فأن الحس المشترك هو الذي يجمعها وفي ذلك يقول ابن باجه «ولما كان ما به قوام الشيء أما مشتركة وأما خاصة، فالخاصة انما تدرك بحاسة واحدة فقط في حين أن المشتركة هي التي تشترك في ادراكها حواس مختلفة بقدر جوانبها المدركه»[71]. وهذا هو أصل القول أن الحس المشترك واحد بالموضوع كثير بالقول لأنه يحتوي على الحواس جميعها.

ثانياً: التخيل:

يرى ابن باجه أن (التخيل) مرتبه من مراتب التجرد ويضعه بعد مرتبة الحس وقبل مرتبة النطق، وأن كل مرتبه من هذه المراتب هيولى للمرتبة

---

(69) المصدر نفسه، ص130 .

(70) ابن باجه، رسائل ابن باجه الالهيه، ص51.

(71) ابن باجه، النفس، تحقيق المعصومي، ص99.

التي تأتي بعدها، وأن الحس والحس المشترك هما هيولى لقوة التخيل وان التخيل صورة لهما[72] وأن الحس والتخيل كلاهما أدراك ولا يمكن تخيل شيء من الاشياء مالم يسبق الاحساس به فالحس يتقدم التخيل تقدماً طبيعياً[73]. لانه كالمادة للتخيل، فالحس هو اول أدراك مقترن بالجسم فواجب ضرورة ان لا يكون حس دون تخيل، وانها ليست عقلاً لأن المعقولات تكون صادقه وهذه كاذبه لأننا نتصورها دائماً مع الهيولى بخلاف حقيقتها حين نتصورها مع الأفعال في حالة (التشوق) التي قد نجدها عند الإنسان والحيوان ولا سيما حين يتحرك الحيوان حركات مختلفة، وهي اشرف قوه في الحيوان غير الناطق ولا يوجد في الحيوان غير الناطق قوه اكمل من هذه القوه وفي ذلك يقول ابن باجه «والتشوق قد يقع بخيال وقد يقع بفكر، وليس للحيوان غير الناطق غير تشوق الخيال وهو اقصى مراتبه، وأما التشوق الفكري فأنما هو للإنسان خاصة»[74].

وهو امر سيتبناه فيلسوف قرطبة لاحقاً في قوله (ان الحيوان ليس يمكن ان توجد فيه قوة أرفع من هذه أعني المتخيلة إلا في الإنسان وهي القوه الناطقة)[75] وان استعان الاثنان ابن باجه وابن رشد بأشارة لابن سينا[76] وإذا كان الحس هو أول ادراك مقترن بالجسم فأن التخيل هو الأدراك الثاني المقترن بالجسم، ولما كان الحاس جسماً صورته القوة الحاسة وكان هذا الجسم قابلاً للانفعال تحت تأثير المحسوس كان لابد للمحسوس من أن يترك أثارة في هذا الجسم المنفعل بعد غيابه وللحاس ان يستبقي هذه الآثار بعد الغياب، وان القوة التي تستبقي هي الحس المشترك

---

(72) شيخ الأرض، تيسير، ابن باجه، ص77.

(73) لذا يعرف (ارسطو) التخيل (بأنه حركة ناتجه عن الأحساس بالفعل) ينظر أرسطو، النفس، ترجمة أحمد فؤاد الاهواني، القاهرة، ط2، 1962، ص107.

(74) ابن باجه، رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجه الالهيه، ص125.

(75) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، ص65.

(76) يقول ابن سينا «وهي القوة التي تسمى متخيله بالقياس إلى النفس الحيوانيه ومفكرة بالقياس إلى النفس الإنسانية، ينظر ابن سينا، الشفاء، النفس، ص36.

والقوة التي تستحضرها هي الخيال ومن هنا كانت القوة المتخيله صورة للحس المشترك عند ابن باجه[77].

جميع ذلك يؤشر للعلاقه المتوترة بين ضرورات الحاجة للإنسان الجسد في أفعاله البايولوجيه ودوافع النفس الساعيه إلى فعلها وهي تتعرض لأشارات الحس المشترك والمتخيلة والذاكرة تاركة للنفس الناطقة أدارة نشاط الإنسان الحر المختار.

د - القوه الناطقة (العاقلة):

هي القوه المحركه للافعال الاراديه الاختيارية التي تأتي عن رويه واختيار مسؤول يبني عليه الجانب الأخلاقي.

ففي الإنسان أمورٌ كثيره بمجموعها يكون إنساناً ففيه القوة الغاذيه وليس هذه تقبل صورتها، وفيه القوة الحساسة والخيالية والذاكرة وهذه كلها لا تقبل ذواتها ولا تلحقها وفيه القوة الناطقة وهذه الخاصة به[78].

ويقسم ابن باجه الصور الروحانية (العامة) إلى اصناف، أولها صور الأجسام المستديرة، والصنف الثاني العقل الفعال والعقل المستفاد والثالث المعقولات الهيولانيه، والرابع المعاني الموجودة في قوى النفس، وهي الموجودة في الحس المشترك وفي قوة التخيل وفي قوة الذكر[79]. وجميعهم تقوم على قاعدة ماديه حسية (هيولانيه) تتمثل بالجزيئات المحسوسة والمظنونه بما تتركه من صور في العقل.

ويرى ابن باجه ان لهذه الصور الروحانية في موضوعاتها التي تحرك أفعال الإنسان مراتب هي بها اكثر روحانية واقل روحانية، والصور التي في الحس المشترك هي اقل المراتب الروحانية وهي اقرب الروحانية إلى

---

(77) شيخ الأرض، تيسير، ابن باجه، ص78 .

(78) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق اسين بلاثيوس، ص86.

(79) ابن باجه، في الصور الروحانيه، ضمن رسائل ابن باجه الالهيه، ص49.

الجسمية ثم الصورة التي في الخيالية وهي اكثر روحانية واقل جسمانية ثم التي في القوة الذاكرة «وهي اقصى مراتب الصور الروحانية الخاصة».

نستنتج مما تقدم أن ابن باجه يرى ان القوة الناطقة لا توجد بها جسمية مثلما توجد في القوة الأخرى التي ذكرناها ولذلك يقول «ولا جسمية اصلاً في صورة القوة الناطقة لذلك يرتفع عنها جملة النسبة الخاصة التي بينها وبين الشخص فإنه كلما وجدت النسبة الخاصة ففيها جسمية ومن اجلها وجدت النسبة الخاصة فإذا ارتفعت الجسمية وصارت روحانية محضه لم يبق لها إلّا نسبتها إلى العامة وهي نسبتها إلى أشخاصها»[80].

فالقوة الناطقة إذن أرفع الصور الروحانية جميعاً لعدم أتصالها بالجسمية ولهذا كانت بالضرورة متقدمه على سائر قوى النفس في الوجود وكانت جميع القوى الأخرى لأجلها نظراً لأنها أفضلها جميعاً وما ينجم عنها من أفعال تعد الأشرف والأجمل.

فالإنسان يترقى في افعاله خلال فترة حياته من الصور الحسيه إلى الخيالية حتى يكون إنساناً بالقوة الفكرية وفي ذلك يقول ابن باجه «فالقوة الفكرية انما تحصل له إذا حصلت المعقولات فبحصول المعقولات تحدث الشهوة المحركة إلى الفكر وما يكون عنه وبهذه الشخص لا بتلك»[81]، من نتائج عمليه تتجلى في افعال الإنسان العاقل.

والقوة الناطقة تقال أولاً على الصورة الروحانية من جهة أنها تقبل العقل وتقال على العقل بالفعل «فالعقل بالفعل هو المحرك الأول في الإنسان بالأطلاق»[82]. بما يضفي على ذلك الفعل المعقولية وألقيمة الأخلاقية، بما يكشف عن أثر الفارابي على ابن باجه في تقسيمه للعقول إلى عقل هيولاني، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد وعقل فعال خارج

---

(80) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق اسين بلاثيوس، ص21.
(81) ابن باجه، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص160.
(82) المصدر نفسه، ص161.

المألوف الأرسطي وفي ذلك يقول الدكتور علي الجابري (وهكذا يبدأ العقل الإنساني عند الفارابي استعداداً لتقبل صور الأشياء، ومتى ما تحقق الأدراك لهذا العقل أصبح عقلاً بالفعل، ثم يرتقي إلى رتبة العقل المستفاد وهي أرقى مرتبة يصل اليها العقل البشري فلا يكون بينه وبين العقل المفارق شيىء آخر فيصبح صاحبه مؤ هلاً لتلقي المعقولات منه مباشرة)[83]. وهذا يعني ان المحرك الأول هو العقل بالفعل مادام الإنسان إنساناً بالفعل في أقواله وأفعاله يحسن التميز ويحسس الاختيار، أما حينما يكون بالقوة فان محركه حينذاك قد يكون القوة لمتخيله أو القوه المنميه الحسيه أو القوة الغاذيه النزوعيه.

وهذا يعني أن القوة الناطقة متغيره ومتحركة وهذا هو الأنتقال من القوة إلى الفعل، إذن الارتقاء من الهيولانيه إلى الروحانية النقية ومن التغير المستمر إلى السكون الدائم ومن التشوقات المؤلمة المستمرة إلى السعادة الخالدة كلها تستلزم استخداماً كاملاً للصور الروحانية بمختلف مراتبها بما يمنح أفعال الإنسان مضموناً أخلاقياً بحسب الدافع المحرك.

وان كل شيء موجود نحو غايه ما وهو انه من اجلها كان،فأنها لو كانت غير موجودة كان وجوده عبثاً فهي تعطيه الشرف والكمال فليس الفاعل شريفاً بذاته ما لم يكن لفعله غاية قصوى حتى يكون فعله جوهره كما قيل في العقل، انما هو معد لأن تفعل عنه الأفعال التي توجبها الحكمة[84].

. وابن باجه يجعل الكلي مرتبطاً بالموضوعات التي من جنسه لهذا يعني ان الكليات المتولدة في العقل تحت تأثير الموضوعات الخارجية الواقعية هي المعقولات الحقيقية، والأشخاص التي قد يرتبط بها المعقول

(83) الجابري، د.علي حسين، العقل والعقلانيه في مدرسة بغداد الفلسفيه، بحث في مجلة المورد، المجلد السابع عشر، العدد الثالث، ص45.

(84) ابن باجه، رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص137.

عند إنسان ما قد تتلف فتبقى صورها الروحانية* فيكون مضافاً إلى تلك الصور الروحانية فلا يعقل الأمعها وفيها[85]. فصورة الرجل يشترك بها جميع أفراد النوع فهي لا تختص بأفعال زيد أو عمر، وان الوصول إلى المفهومات العامة الكلية المتأتية عن التعقل يختص بها الإنسان وحده، وقدرة الإنسان على الوصول إلى المفهومات الكلية تؤدي به إلى الخلود والبقاء أي أن ابن باجه يؤكد على خلود النوع أي العقل بأعتباره واحداً عند الجميع والوجود المؤقت لجميع خصائص الإنسان الأخرى بما فيه هيولانية[86]. أي بواسطة هذا الطريق تصبح الحركة الصاعدة نحو الوحدة ممكنة.

فنوع الإنسان أو ماهيته المعقولة عبارة عن جميع القوى التي يتصف بها الإنسان والتي توجد خارجة عنه فلم تتغير بتغيره، ففي الإنسان إذن معنى سرمدي، هو كلي الإنسان، ومعنى كائن فاسد، أي أنه كائن فاسد بطبيعته الهيولانية، سرمدي روحاني بطبيعتة العقلية.

يقول ابن باجه «كل جسم كائن فاسد، فلصورته ثلاث مراتب في الوجود أولها الروحانية العامة، وهي الصور العقلية وهو النوع، والثانية الصور الروحانية الخاصة، والثالثة الصور الجسمانية»[87].

ويرى ابن باجه أن الاولى هي «النوع» هي أفضلها لأن الإنسان يخلد بواسطتها ويتمكن من الاتصال بالعقل الفعال على قاعدة أتصال الشبيه بالشبيه.

فهو لايخلد عن طريق المشاركة في مفهوم الإنسان فليس كل إنسان خالد وأنما يخلد عن طريق المفاهيم الكلية التي يدركها أي نتيجة الارتقاء

(*) ومعنى الروحانيه الافكار المجرده الموجودة داخل وعي الإنسان.

(85) ابن رشد، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن تلخيص كتاب النفس، تحقيق احمد فؤاد الاهواني، ص110.

(86) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق د. معن زيادة، ص26.

(87) ابن باجه، رسائل ابن باجه الالهية، تحقيق ماجد فخري، ص58.

وتعقل الصور الروحانية والتحول إلى واحدة منها، وفي هذا يقول ابن باجه «فكما باين الإنسان سائر الجواهر الموجودة فكذلك باينت صورته سائر الصور التي للكائنات الفاسدات واشبهت بالصور التي للاجسام المستديرة»[88].

أي أن غاية ابن باجه الخلوص من الكثرة إلى الوحدة أي وحدة العقل الكلي الذي هو غاية الإنسان والمتوحد على حد سواء، لابل هو الغاية الاشرف والاعقل للافعال الإنسانية كافة.

أي أن ابن باجه يهدف بذلك إلى الانتقال من مستوى العقل الفردي المتكثر بأصوله الحسية التي هي الموضوعات المادية إلى مستوى العقل الكلي ويقول في ذلك «والنظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة وهو السعادة القصوى الإنسانية المتوحدة»[89] بما يؤكد دورية الفعل الإنساني وعدم انقطاعه بالموت في هذه الدنيا، ما دامت (الآخرة) متوقفة عليه.

وابن باجه يعد العلم هو الطريق الآمن الذي إذا اتبعه الإنسان يؤدي في النهاية إلى الاتصال بالعقل الفعال، فبما أن العلم عمل كسبي فعليه يكون الاتصال عملاً كسبياً يستطيع الإنسان تحصيله بنفسه، وهذه ذروة النتائج للنيات الحسنه وللوسائل الفاضلة التي توسل بها الإنسان (الفاضل= المتوحد) في تحقيق السعادة الكاشفة عن جلال الفعل الإنساني الأخلاقي.

لهذا السبب قسم ابن باجه القوة العقلية الحرّه والمريدة ممثلة بالنفس الناطقة إلى (عقل عملي) (وعقل نظري).

الاول يقصد به العقل الذي ما يحركنا إليه النزوع نحو طلب حاجة ما فالعملي يطلب الحقيقة في مجال الميول والشهوات للإنسان الجسد، أما العقل النظري فهو يطلب الحقيقة لذاتها وموضوعه الكلي والموجودات الدائمة الثابته، أي الكليات والصور العقلية المجردة التي يحصلها العقل

---

(88) ابن باحه، تدبير المتوحد، تحقيق اسين بلاتيوس، ص84.

(89) ابن باحه، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص166.

الإنساني في مستوياته الراقية والمتطلعه نحو الكلي.

لذا يعتبر ابن باجه أن العقل النظري هو الذي نستطيع بواسطته من الوصول إلى درجة العقل المستفاد في جميع أفعالنا الصادرة عن أرادة واختيار حيث يرى أن الكمال له مراتب مختلفة وواجب على الإنسان أن يختار في أفعاله بتبصر أيها أفضل له إذ يقول «فانه من حصلت له هذه الرتبة حصل في حالة لا تصارعه فيها الطبيعة ولا تنازعه النفس البهيمة، وعلم هذه الحال التي بها يكون الخلاص من هاتين المنازعتين أعني الطبيعة والبهيميه حال لايمكن أن توصف بأكثر من هذه، وهذه الحال يفوق النطق جلالها وشرفها ولذتها وبهاؤها وبهجتها» [90].

ويضيف قائلاً «وإذا بلغ الإنسان هذه الدرجة درجة العقل المستفاد صار هو ذلك العقل بعينه لا فرق بينهما بوجه ولا حال وصار أحب المخلوقات إلى الله وعلى قدر قربة منه قربه إلى الله»[91].

وهنا نتفق مع ما استخلصه ابن طفيل في نقده لابن باجه قائلاً «بأن هذه الرتبة التي أشار اليها ابن باجه ينتهي اليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري ولم يتخطاها»[92].

فابن باجه يرى أن العلم النظري الذي يبلغ به فعل الإنسان كماله الطبيعي الذي تنزل جميع الأفعال والفضائل الأخرى منه بمنزلة الوسائل والألات خليق بالإنسان الكامل أن يطلبه دون سواه وأقصى مراتب هذا العلم ما كان في غاية البعد عن المادة وهي مرتبة العقل المستفاد[93]،

---

(90) ابن باجه، رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص141.

(91) المصدر نفسه، ص142، وبهذا الصدد يقول الفارابي((أن الإنسان الكامل الذي استكمل قواه العقلية بتحصيل الفلسفة النظرية ووصل إلى درجة العقل المستفاد وأصبح عقله مادة وموضوعاً للعقل الفعال ولم يعد بينه وبين العقل الفعال شيء أخر، ينظر الفارابي، اراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ابراهيم جزيني، ص19.

(92) ابن طفيل، حي بن يقظان، مكتبة النشر العربي، دمشق، ط1، 1935، ص7.

(93) ابن باجه، رسائل ابن باجه الالهية، ص30.

الذي يضفي على أفعال صاحبه رداءً أخلاقياً فاضلاً.

ويرى أن اللقاء العقلي بل «اللقاء الإلهي» بين الفلاسفة يتم عن هذا الطريق، لذلك يقول مخاطباً تلميذه ابن الإمام في رسالة الوداع قائلاً «فليكن لك البقاء الاطول أن لم يتفق اللقاء بالابدان وكنت قد عدمت البدن فدونك هذا النوع من اللقاء العقلي بتعلم العلم النظري، فإن شئت أن تلقاني ومن يأتي بعدك في غابر الزمان فدونك هذه المنزلة من العلم تلقى الأسلاف وهم قد رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك هو الفوز العظيم»(94) فأي فعل على هذا المستوى من الفضيلة لو لم يكن فعلاً عقلانياً فاضلاً لا يقدر عليه إلا المتوحد.

فأعمال ابن باجه في الحكمة النظرية تهدف إلى الاتصال بالعقل الفعال وبواسطة هذا الاتصال يصل الإنسان إلى كماله النهائي ويحقق غايته الإنسانية، وتلك غاية جليلة جديرة بأن يسهر أصحابها على حسن الاداء.

وكثيراً ما يؤكد ابن باجه في كتبه ورسائله أن العقل والمعرفة العقلية هما سبيل السعادة، وليس التصوف والمعرفة العرفانية، لذا نراه يرفض أدعاء المتصوفة أدراكهم السعادة بطريقتهم حيث يقول «لذلك زعم الصوفية أن أدراك السعادة القصوى قد يكون بلا تعلم بل بالتفرغ وذلك كله ظن وفعل ما ظنوا أمر خارج عن الطبع وهذه الغاية التي ظنوها اذ لو كانت صادقة وغاية للمتوحد فأدراكها بالعرض لا بالذات ولو أدركت لما كان منها مدينة ولبقي أشرف أجزاء الإنسان العقل فضلاً لا عمل له وكان وجوده باطلاً وكان يبطل جميع التعاليم والعلوم الثلاثة التي هي الحكمة النظرية»(95).

والمعنى نفسه يؤكده ابن باجه في رسالة الوداع قائلاً «وقد وصل الينا كتاب الرجل المعروف بأبي حامد وسماه «المنقذ من الضلال» وصف فيه

---

(94) ابن باجه، رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية، ص143.

(95) ابن باجه، في الصور الروحانية، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية، ص55.

طرفاً من سيرته وذكر أنه شاهد عند اعتزاله أموراً الهية والتذ التذاذاً عظيماً وهذه كلها ظنون وأشياء يقيمها مثالات الحق وهذا الرجل بين من أمره أنه غالط أو مغالط بخيالات الحق»[96].

بهذا المنطق العقلاني حاكم ابن باجه أفعال الصوفية وأقوالهم حين عدّ مشاهداتهم نوعاً من التخيل القوي ليس غير وكأنه أراد أن يقول لنا أن التصوف يعدّ خروجاً عن الطبع الإنساني بمظهرية العقلي والاجتماعي ويرى ابن باجه (خلافاً للمتصوفة) أن الفيلسوف يجب أن يكون قادراً على الزهد في تلك الحياة حباً منه بالحقيقة وأن الصوفية بما فيها من صور حسية تحجب الحقيقة اكثر مما تكشفها للعالمين، والنظر الفلسفي الذي لاتشوبه لذة حسية هو وحده الموصل إلى الحقيقة وإلى الاتصال بالعقل الفعال، وسنجد في هذه المسألة موافقة ابن رشد لما ذهب إليه ابن باجه في نقده لطريقة الصوفية قائلاً «وهذه الحال من الاتحاد هي التي ترومها الصوفية، وبين أنهم لم يصلوها قط، إذ كان من الضروري في وصولها معرفة العلوم النظرية وأنما يدركون من ذلك أشياء شبيهة بهذا الأدراك وذلك كأجتماع القوى الثلاث»[97] بهذه الكيفية يؤكد ابن باجه على ان الاتصال بالعقل الفعال يكون عن هذا الطريق أي طريق التعلم وعندها يصل الإنسان إلى درجة العقل المستفاد، حيث يعد العقل المستفاد حلقة وصل بين العالم الحسي والعالم العقلي، أو عالم الجزئيات وعالم الكليات، أو عالم المادة وعالم الصورة المجردة.

وأن هذا الاتصال عند ابن باجه صاعداً بحسب ارتقاء أفعال الإنسان الفاضل في مدارج الكمال لذلك فهو يصنف الناس إلى ثلاث مراتب هي[98]:

---

(96) ابن باجه، رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية، ص121، يقارن مع ما قاله الغزالي في المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص60- 61.

(97) ابن رشد، كتاب تلخيص النفس، تحقيق احمد فؤاد الاهواني، ص89.

(98) وقد ورد هذا التقسيم نفسه عند ابن رشد ينظر: ابن رشد، فصل المقال في تقرير =

الاولى: مرتبة الجمهور: التي توازي المرتبة الطبيعيه وهؤلاء أنما لهم المعقول مرتبط بالصور الهيونية ولا يعلمونه إلّا بها وعنها ومنها ولها.

الثانية: المرتبة النظرية أو مرتبة النظار الطبيعين: وهؤلاء ينظرون إلى المعقول اولاً وإلى الموضوعات ثانياً ولأجل المعقول تشبيهاً «فهذه الرتبة النظرية يرى صاحبها المعقول ولكن بواسطة كما تظهر الشمس في الماء فان المرئي في الماء هو خيالها لا هي بنفسها والجمهور يرون خيال خياله»[99].

والثالثة: مرتبة السعداء: وهم الذين يرون في أفعالهم الشيء نفسه وهم الفلاسفة على الحقيقة وفي هذه المرتبة يقول ابن باجه «ثم يرتقي صاحب العلم الطباعي مرتقى أخر، فينظر في المعقولات لا من حيث هي معقولات تسمى هيولانية ولا روحانية بل من حيث المعقولات أحد موجودات العالم الحقيقي»[100].

والصور عند ابن باجه تأتي على مراتب متعددة من أفعال أصحابها اعلاها صور المعقولات الخالصة من أي علاقات جسميه وأدناها مرتبة الصور الجسمانية فإذا كانت الصور الجسمانية ملونة بالكثرة فان الصور الروحانية العالية مطهرة بالوحدة والتفرد[101]. والتطور الفكري من مرتبة الصور الدنيا إلى مرتبة الصور العليا يتم بمساعدة العقل الفعال والتي يبلغ بها فعل الإنسان إلى كمال سعادته وتوافقه مع النوايا الشريفة والوسائل الفاضلة والغايات الجليلة.

ويضرب ابن باجه مثلاً لهذه المراتب الثلاث يستوحيه من أسطورة

= ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997، ص118.

(99) ابن باجه، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص167.

(100) ابن باجه، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص167.

(101) زيادة، د.معن، الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، دار أقرأ، بيروت، ط1، 1985، ص123.

الكهف الأفلاطونية قائلاً «فحال الجمهور من المعقولات تشبه أحوال المبصرين في مغارة لا تطلع عليهم الشمس فيها فيرونها بل يرون الألوان كلها في الظل فكما أن لا وجود للشمس في المغارة فكذلك لا وجود لذلك العقل عند الجمهور ولا يشعرون به، وأما النظار الطبيعين فهم كمن خرج من المغارة إلى سطح الأرض فرأى الضوء مجرداً عن الألوان والظل ورأى الألوان على كنهها، أما السعداء فليس لهم في الإبصار شبيه إذ يصيرون الشيء نفسه»(102) هذه المستويات الثلاثة في عالم المعرفة توازي أو تطابق ثلاث درجات أو مراتب من الدوام والخلود في الأفعال وهكذا فمن كان علمه محدوداً بحدود المعرفة الحسية وكان سجين الآلام الراجعة إلى تغير الأحساسات فهو لا يستطيع في أفعاله الأتصال بالأمر الدائم وبالتالي فهو يفنى بفناء الموضوعات الحسيه، أما من كان علمه وفعله قائماً على الاستنباط مثل النظار الطبيعيين فهو اعطى من الأمر الدائم ذلك القدر فقط أي القدر الذي يتناسب مع الدرجة التي تحتلها المعرفة بقوانين الطبيعة في سلم الشمول والثبات، وأما من بلغ مرتبة العلم الكلي فإن الحال الحاصل له أنما هو الأمر الدائم ولذلك يقول ابن باجه «فإذا حصل الإنسان على هذا الكمال فقد نجا من مجاهدة الطبيعة وآلامها والنفس وقواها وصار كما يقول «أرسطو» سكينة في فرح وسرور دائمين»(103) بفضل الجوهر الأخلاقي لأفعاله العقلية المتوازنة المعتدلة والسامية.

وهنا تتضح لنا مراتب الإنسان وأطواره في هذا المعنى شبيه بما يفيده «الاستقراء» فنرى إن هذه المعقولات تتخلص من الهيولى شيئاً فشيئاً وأنها تتضمن مراتب، وهنا يظهر أمامنا ابن باجة (استقرائيا) ينتقل من الجزء إلى الكل ومن الكثرة إلى الوحدة، ومن الحسي إلى العقلي مما يستوقف فيلسوفاً مثل ابن رشد على هذه المستويات الثلاثة التي ذكرها ابن باجة

---

(102) ابن باجه، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية، ص168، يقارن بأفلاطون، كتاب الجمهورية، ترجمة حنا خباز، مكتبة النهضة، بغداد، 1986، ص205.

(103) ابن باجة، في الغاية الإنسانية، ضمن رسائل ابن ماجه الإلهية، ص104

قائلاً، إن الطريقة التي رام أبو بكر سلوكها في رسالته المذكورة أي رسالة اتصال العقل بالإنسان هي لعمري حق ويمكن تلخيصها «إن الناس صنفان سعداء وجمهور، أما الجمهور فليس يمكن أن يكون معقول أثنين منهم واحد بالعدد لأنه يلزم في ذلك محالات كثيرة، وأما السعداء الذين على كمالهم الأخير، فالأمر فيهم بالضد أعني أنه لا يمكن أن يوجد سعيد من الناس اثنين بالعدد من جهة ما هم على كمالهم الأخير، وذلك أن فرضنا أن السعادة أنما هي حصول العقل الذي بالفعل والملكة على كماله الأخير»(104) متجسدة في أفعال أصحابها وأتزانهم وأعتدالهم ولما كانت طبيعة الفعل الإنساني مرهونة بدوافعه (النفسية) كانت العقلانية وراء أخلاقية الفعل، من هنا يرى ابن باجه أن المعقولات هي صور موجودات هذا العالم ولكن رؤيتها ليست متيسرة لجميع الناس بل لبعضهم فقط أي لأولئك الذين يتجاوزون مرتبة الجمهور إلى مرتبة النظار والمتوحدين «فالإنسان له أولاً الصور الروحانية على مراتبها ثم بها يتصل بالمعقول ثم يتصل بذلك العقل الأخر، فالارتقاء إذن من الصور الروحانية يشبه الصعود فأن كان ممكناً أن يوجد بالضد أشبه الهبوط»(105) في أطار من الجدلين الصاعد والنازل بين الاستقراء والاستدلال في التعبير عن الضرورات والأرادات.

وبهذا الصدد يقول الدكتور معن زيادة تتحرك نظرية العقل عند ابن باجه من خط الانتقال من الكثرة إلى وحدة تلغيها، والصعود من الكثرة إلى الوحدة، وعكسه أي النزول من الوحدة إلى الكثرة هو مبدأ ابن باجه وحركتا النزول والصعود تمكن الإنسان من الاتصال مع الكائن الأول(106). أن كان في أرادته ومعرفته ودوافعه وأن كان في أفعاله وسلوكه.

(104) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، ص89.

(105) ابن باجة، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، ص165

(106) زياده، د. معن، الحركة من الطبيعة الى ما بعد الطبيعة، مصدر سابق، ص35.

وهنا نرى أن ابن باجة يقترب من فلاسفة الصدور* أمثال الفارابي وابن سينا حيث يقول الفارابي بدورتين تبدأ الأولى نازلة من الوحدة إلى الكثرة ثم تعود ثانيه من الكثرة إلى الوحدة الكاملة «فسلسلة الموجودات تبتديء من الأكمل إلى الأقل كمالاً ومن الوحدة إلى الكثرة وبالعكس»(107) ثم يقدم ابن باجه أمكانية ثانية لارتقاء الإنسان بأفعاله العلمية والعقلية إلى مرتبة العقل الفعال إلى جانب الإمكانية الأولى حيث يرى أن الامكان صنفان، صنف طبيعي (مادي) وهو الذي يدرك بالعلم ويقدر الإنسان على الوقوف عليه من تلقائه، وأما الصنف الثاني الإلهي، فإنما يدرك بمعونة إلهية، لذا بعث الله الرسل وجعل الأنبياء ليخبرونا معشر الناس بالأمكانات الإلهية(108) عن طريق الوحي والنقل والنص الشرعي.إذن ابن باجة يرى أن حظ الإنسان في أفعاله وأقواله وتصرفه يبقى العامل الأول الحاسم في التواصل مع العقل الفعال أو اتصال العقل الفعال به الفلاسفة والأنبياء وحدهم يستطيعون الاتصال بالعقل الفعال، الفلاسفة بطريق الصعود عبر الصور الروحانية، والأنبياء بطريق الهبوط عبر الوحي(109).

ونرى إن ابن باجة بالرغم من قوله بطريقين في الارتقاء الإنساني إلّا أنه يفضل طريق الاتصال الطبيعي ويعّدها الأساس من هنا نفهم سبب تمييزه بين أفعال أصحاب الرأي الصادق وأولئك الذين يكتسبون المعرفة عن طرق الحدس والإلهام عاداً أصحاب الرأي الصادق متقدمون على أصحاب الحدس والإلهام بفضل معرفتهم لمقدمات أفعالهم والوسائط والنتائج، في حين أن أصحاب الإلهام (الصوفية) لا يعرفون إلّا النتائج فقط(110)، في أطار اعترافات الغزالي المنوّ بها سابقاً في ثنايا هذا الفصل.

(*) للتميز بين إفلوطين وفلاسفة الإسلام كان الأول فيضياً، وكان الأخرون صدوريين.

(107) الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق أبراهيم جزيني، ص12.

(108) ابن باجه، رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية، ص141.

(109) زيادة، د. معن، الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، ص39.

(110) المصدر نفسه، ص39.

وينتقد ابن باجة هذه الإلهامات بقوله «وأمثال هذه فهي زائدة على الأمر الطبيعي لكنها مواهب إلهية وهذه لا يحدث عنها صناعة لأنها في الأقل من الناس»[111] أي من حيث الأدوار الاجتماعية والنشاطات التاريخية.

ولأن هذه الإلهامات غير خاضعة للتفسير العقلي مادامت في نظرة موهبة إلهية يخص الله تعالى بها من يشاء من خلقه وليس للإنسان حظ في ذلك، لذلك يفضل الطريق الصاعد ويعتبره هو الأساس في كل قول وفعل وسلوك.ولما كانت دوافع الإنسان المادية متأتية من ضرورة طبيعية تبقى أفعاله (العقلية) هي الأصل في التعبير عن أرادته الحرّة، من هنا عدّ ابن باجه (العقل) هو الإداة التي يتمكن بواسطتها الإنسان من الأتصال بالعقل الفعال، وعندما يحصل الإنسان المعرفة والحكمة يصير فعله إلهياً في النهاية كما يشير فيلسوفنا «وبالعقلية إلهي فاضل فذو الحكمة ضرورة إنسان فاضل إلهي وهو يأخذ من كل فعل أفضله ويشارك كل طبقة في أفضل أحوالهم الخاصة بهم وينفرد عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها، وإذا بلغ الغاية القصوى وذلك بأن يدرك العقول البسيطة الجوهرية كان عند ذلك واحداً من تلك العقول وصدق عليه أنه إلهي فقط»[112]. أي أن المعقولات أدنى مرتبة من العقل الفعال، والعقل المستفاد يسكن بالوصول ويصبح السكون وكأنه غاية نهائية يسعى إليها الإنسان ليحصل على كماله وسعادته القصوى وهي سمة المتوحدين. وهكذا نجد ابن باجه يربط المعرفة بعقل موجود خارج النفس[113] هو الذي يخرج المعرفة من القوة إلى الفعل وهو الذي يوّحد بين الكثرة وأعادتها إلى وحدتها ومتى حصل الاتصال تحققت الوحدة وهذا ما يهدف إليه ابن باجه في فلسفته حيث يقول «وغاية النظر الفلسفي أن يبلغ

---

(111) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق أسين بلاثيوس، ص24.

(112) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق اسين بلاثيوس، ص61.

(113) وصلت النصوص اليونانية المترجمة عبر السريانية الى العربية وهي تقول بأن العقل الفعال خالد أزلي ويوجد خارج النفس من حيث أصله وقد تأثر الفلاسفة المسلمين بهذا القول وأطلقوا عليه اسم (واهب الصور) ينظر أرسطو، النفس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص3.

العالم مرحلة يدرك بها جميع المعقولات لا من حيث هي معقولات تسمى هيولانية ولا روحانية بل من حيث المعقولات أحد موجودات العالم وصوره»[114] ولكي يربط ابن باجه بين أنواع أفعال الناس ودوافعهم النفسية وجد أن العقول الهيولانية كثيرة بتكثر معقولاتها في حين أن هذا العقل واحد لأن معقوله واحد وبهذا الصدد يقول «فأما العقل الذي معقولة بعينه فلذلك ليس صورة روحانية موضوعه له، فالعقل يفهم منه ما يفهم من المعقول وهو واحد غير متكثر، إذ قد خلا من الإضافة التي تناسب بها الصورة في الهيولى»[115] وسنجد ابن رشد في الفصل الرابع من هذه الأطروحة يؤيد موقف ابن باجه من هذا العقل بقوله «ومن هنا يظهر أن هذا العقل الفاعل أشرف من الهيولى وأنه في نفسه موجود بالفعل عقلاً دائماً سواء عقلناه نحن أو لم نعقله وأن العقل فيه هو المعقول من جميع الوجوه وهذا العقل قد تبين من قبل أنه صورة وتبين هاهنا انه فاعل ولذلك يظن أن عقله ممكن لنا بآخره من حيث هو صورة لنا ويكون قد حصل لنا ضرورة معقول أزلي وهذه الحال هي التي تعرف بالاتحاد والأتصال»[116] وآن هو أعتقد أن هذا المعقول عين الحياة الآخرة حين تكون ثمار الأفعال الجليلة تلك السعادة الروحية التي لا توصف عند جميع الخيرين الأفاضل وفي ذلك يقول «والنظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة وعند ذلك يشاهد ذلك المشهد العظيم»[117] ولا نستبعد تأثر ابن طفيل بابن باجه واهتماماتة بالعقل كواحد من شروط أخلاقية الفعل، لذا أخذ فيلسوفه في (حي ابن يقظان) في جزيرة ينشأ حيث يستطيع بواسطة عقلة أن يدرك المديات الأخلاقية لتصرفاته وقراراته وأفعاله ويحل مشكلاته الكبرى فيبلغ السعادة والكمال[118] إلا إننا نرى أن فيلسوف ابن طفيل (حي) قد تحول عند

(114) ابن باجه، رسائل ابن باجه الإلهيه، تحقيق ماجد فخري، ص27.
(115) ابن باجه، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجه الإلهيه، ص166.
(116) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، ص89.
(117) ابن باجه، رسالة أتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية، ص166.
(118) زيادة، د. معن، الحركة من الطبيعة الى ما بعد الطبيعة، ص41.

القائلين بنظرية الاتصال إلى صوفي متأمل بدلاً من الأستمرار في الكشف العقلي، وهي مفارقة يرفضها ابن باجه ولا يعوّل على احتمالاتها الظنية.

نستنتج مما تقدم أن ابن باجه يقول بنوع من الاتصال مع العقل الفعال ينعكس طردياً على أفعال الإنسان لكن هذا الاتصال له مراتب ودرجات تختلف باختلاف قدرة الإنسان في الوصول إلية، فالواصلين إلى مرتبة السعادة أنما يصلونها بالمعرفة الواحدة المستمدة من العقل الفعال الذي يوحد بينهم بمعقولاته الواحدة وينقلهم من حال التكثر إلى حال الوحدة لكن بلوغ ذلك يقتضي مجاوزة الأفعال الناشئة عن العقول الهيولانية التي هي سبب كل تكثر يعترض سبيل الاتصال بالعقل الفعال المبرأ من الهيولى فكان التكثر مظهر مادي خادع لا يكشف للإنسان حقيقة الأفعال الفاضلة ويبتعد به عن الوحدة وهو يظهر لأولئك الذين لم يبلغوا مرتبة المعرفة التي تصل به عقولهم إلى الأعمال المفضية إلى مرتبة السعادة. وكأن ابن باجه سبق زمانه بالحديث عن ضرورة أنتقال أفعال الإنسان من الفعل إلى الصورة العقلية الفاضلة وصولاً بها إلى «العقلنه» لكي تكتسب مشروعيتها الأخلاقية والجمالية، وهو مفهوم قلما اجتمعت فيه عند الفلاسفة الخصال المحمودة بالسمات الجمالية لكي يستوي فيه طابع السعادة العقليه والنفسية والوجدانية والروحية في العالمين الدنيوي والأخروي، وهي مسألة عرفت عند الفلاسفة الأخلاقيين الذين يرون أفعال الإنسان دورة كاملة لا تنتهي بموت الإنسان بل تكتمل بالحياة الثانية وتعطي ثمارها الأخلاقية المنشودة لكل فاضل وحكيم. وبهذه الكيفية نكتشف الخيط الذي يشد فلسفة ابن باجه في (النفس) وقواها ودوافعها مع فلسفته الأخلاقية المعبرة عن الهدف الأخلاقي من الحياة والوجود تتكامل فيه دوافع (الضرورة) الطبيعية التي تترجمها (العلوم) في حلّها لمشكلات الإنسان (الجسد) في مقدماتها (الهيولانية) التي يروم الإنسان في تطمينها أمتلاك فرصته (حريته - العقلانية) الدافعة نحو سلوك وفعل يتوافق ومنطق العقل والوحي، وهي موضوعات سبق وتحدث عنها فلاسفة

الإسلام[119] ومن هذا الوتر المشدود بين (ضرورة) الإنسان الجسدية (وحرية) الإنسان العاقل يتمكن الإنسان من فرصته في الإتيان بأفعال أخلاقية تفصح عن (عقلانية) مدركة لصور الروحانية الكلية «العقلانية المجردة» وتنتقل في كيانات تلك الأفعال الفاضلة من دوافعها الروحية الجزئية الفردية الأنانية الذاتية الضيقة إلى أفقها الإنساني الروحي الأشمل، الذي لا يكتمل إلّا في آفقة الميتافيزيقي الذي ينطبع بطابع العقلنة كما اجتمعت عليها وصايا الشرع وتجليات العقل، من هنا جاءت أهمية الدوافع النفسية على أخلاقية الفعل عند ابن باجه معرفياً وأخلاقياً.

---

(119) تكاد أراء فلاسفة الإسلام تتفق على ذلك ينظر :

- الكندي رسائل في دفع الأحزان ضمن كتاب الكندي فيلسوف العرب، محمد الطريحي بغداد 1962 ص113 وما بعدها، وكذلك رسالة الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، ج1، القاهرة، 1950، ص80 وص274.

- الرازي، أبو بكر، رسائل فلسفية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت، 1970، ص27 وما بعدها وهي 92 - 96.

- الفارابي، رسالة في السياسة، تحقيق لويس شيخو، بيروت، 1911، ص30- 38.

- ابن سينا، أحوال النفس، تحقيق محمد فؤاد الأهواني، القاهرة، 1952، ص27 وما بعدها.

- مسكويه - تهذيب الأخلاق، تحقيق ودراسة قسطنطين رزيق، بيروت، 1966، ص3 وص38 وما بعدها مع مقدمة المحقق، ص1.

- ومن المعاصرين د. ناجي التكريتي، النفس والعقل في فلسفة مسكويه مجلة كلية الأداب مجلد 32 آذار، 1982، ص301- ص333، د. علي الجابري المجتمع الفاضل في الفلسفة الإسلامية، مجلة دراسات عربية وإسلامية، ع2، ص97- ص142.

المبحث الثالث

المتوحد والمجتمع الفاضل (السعيد)

يطلق ابن باجه لفظة «المتوحد» على نحوين (اجتماعي) و(معرفي) أو قل واقعي وعقلي (فالمتوحد)[120] هو، المنفرد أو المنعزل من جانب البالغ مرتبة (الاتصال) من جانب ثان. وفي السياق نفسه يتجلى مفهوم (الفرد) والتفرد والأنا عند ابن باجه في تدبير المتوحد حسب رأي أستاذنا الدكتور علي الجابري[121] بما يعكس المعنى الأجتماعي بعد أن اكتسب عنده معنىً معرفياً به يرتقي المتوحد من الإدراك الحسي إلى الإدراك العقلي ليصل إلى المعرفة العقلية التي تحقق لصاحبها معرفة شمولية يكشف المضمون الأخلاقي لأفعاله من غير الحاجة إلى أكتساب الشخص لمعرفته عن طريق الآخرين، فتصبح الذات العارفة مثالاً للآخرين.

والمتوحد هو الذي يرتب أفعاله بحق نحو غاية مقصودة، لذلك ينحصر التدبير على أصناف منها، تدبير الإله للعالم، تدبير المدن، وتدبير المنزل، وتدبير المتوحد سواء كان فرداً أو جماعه، هو المعنى الذي يقصده ابن باجه، وهكذا فأن التدبير يستلزم تنظيم أفعال وتصورات تنظيماً واعياً وتوجيهها عن تصميم بحيث تسير إلى قصد مرسوم.

وأن هذا التدبير يتقدم بعضه بعضاً بالشرف والكمال، وأشرف الأمور التي يقال عليها تدبير، تدبير النفس، وتدبير المنزل، وتدبير المدن، أما تدبير الإله للعالم وهو المطلق وهو أشرفها[122]، أنه المنهج العلمي الأخلاقي (العقلاني) في سياسة النفس والتعبير عنها بالقول والفعل والسلوك الأشمل والأكمل عند ابن الصائغ، وهو يبني فلسفته الأخلاقية

---

(120) ابن باجه، رسائل ابن باجه الإلهيه، تحقيق ماجد فخري، ص31.

(121) الجابري، علي حسين، الإنسان والواجب أشكاليه فلسفية، الموسوعة الصغيرة العدد (411)، ص87.

(122) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق أسين بلاثيوس، ص4.

ليحرر الإنسان من دوافعه الحيوانية ويرتقي به نحو أفقه الأخلاقي الرحيب تتحول فيه الذات إلى (كل) يسهم في قيام المجتمع الفاضل وتحقيق السعادة.

ويرى ابن باجه بعد سياسة المرء لنفسه وتدبيرها كشرط لجميع الأعمال النبيلة ضرورة التوجه إلى المنزل لتدبيره وصولاً إلى المدينة الفاضلة من هنا عدّ المنزل في غير المدينة الفاضلة وجوده ناقصاً وأنه فيه أمراً خارج عن الطبع وأن المنازل ما عدا المنزل الفاضل مرضى وكلها منحرفة وأن كمال المنزل ليس من المقصوده لذاتها وإنما يراد به تكميل المدينة أو غاية الإنسان بالطبع لأن المنزل أما أن ينظر إليه جزأ من المدينة وحينذاك «فالقول فيه جزء من القول في المدن» وأما أن ينظر إليه بوصفه توطئة لغاية أخرى وفي هذه الحالة يكون «القول فيه جزء من القول في تلك الغاية»[123] التي ينشدها المتوحد.

ومتوحد ابن باجه فيلسوف واحد أو عدة فلاسفة يعيشون متوحدين في المدن غير التامة أو المجتمعات غير الفاضلة التي يشوبها النقص ويسميهم ابن باجه «النوابت»[124] شأنهم شأن أشجار النخيل ضاربة بجذورها في أعماق (التربة) متأصلة فيها يقوى على العواصف والأعاصير أقتلاعها أو كسرها يوصف بها من وقع على رأي صادق لم يكن في تلك المدينة أو كان فيها نقيضه هو المعتقد وكلما كانت معتقداتهم أكثر رسوخاً

(123) ابن باجه ، تدبير المتوحد، تحقيق أسين بلاثيوس، ص7.

(124) وقد جاءت هذه التسمية على لسان الفارابي قبل ابن باجه، إلّا أن الفارابي لا يقصد من ورائه العقلاء الذين يشكلون نوابت المدن غير الفاضلة لغرض أصلاحها وأنما كان يقصد بهم العناصر غير الصالحين الغرباء الذين يحاولون الأستيطان في المدن الفاضلة بعيداً عن الرقابة وفي ذلك يقول «والمدينة الفاضلة يضادها المدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة الضالة ثم «النوابت» في المدينة الفاضلة، فان النوابت في المدن منزلتهم فيها منزلة الشيلم من الحنطة أو الشوك النابت فيها بين الزرع أو سائر الحشائش غير النافعة أو الضارة بالزرع أو الغروس، ينظر الفارابي كتاب السياسة، حيدر آباد الدكن، 1346 هـ، ص57، وكذلك الفارابي السياسة المدنية، تحقيق فوزي متري نجار، ص87.

وأعظم موقعاً كان هذا الأسم أوقع عليهم[125]، لأن بهم سيصلح الجمع مسيرته الأخلاقية والحضارية. إذن «النابت» الحكيم الفاضل والقاضي العادل والطبيب الحاذق، أي الذي توصل إلى وجهة نظر صحيحة يرفضها مجتمعه بل يؤمن بوجهة نظر أخرى مخالفة لرأيه وحلوله وقيمه وأخلاقه المتوازنة. وهؤلاء الذين يسميهم الصوفية (بالغرباء)[126] ويصف الفارابي الناس (الغرباء) الأفاضل في المدن المتفرقة بقوله «وإن لم يكن مجتمعين في مسكن واحد بل في مساكن متفرقة يدبر أهلها برئاسات أُخر غير هذه كانوا أناساً أفاضل (غرباء) في تلك المساكن ويعرض تفرقهم أما لأنهم لم تتفق لهم بعد مدينة يمكنهم أن يجتمعوا فيها أو أن يكونوا في مدينة ولكن عرضت لهم أفات من عدو أو وباء أو جدب أو غير ذلك فاضطروا إلى التفرق»[127] ولعلي أختلف مع الدكتورة فوزية العطية[128]، في قولها بأن برهان ابن سينا للنفس كشيء مستقل عن البدن قد زود ابن باجه بمصطلح الواحد أو المتوحد، وذلك لأن النفس عند ابن سينا واحدة بينما المتوحد عند ابن باجه قد يكون واحد وقد يكون أكثر من واحد وقد سماهم «بالغرباء» وأنه متأثر بذلك «بالنوابت» عند الفارابي ولكن بالمعنى المقابل لحقيقتهم في كلا المدينتين، أي أخراج المعنى المعطى للنوابت عند الفارابي من الصفات السلبية وجعلهم «النابغين» ويرى ابن باجه أن هؤلاء النوابت لا يوجدون إلّا في المدن غير الفاضلة أما المدن الفاضلة فليست بها حاجة إلى النوابت مادامت معتدلة السلوك وجميع أفرادها مطيعين لرئيسها الفاضل وكل رأي فيها غير رأي أهلها رأي كاذب وكل عمل

---

(125) ابن باجه، تدبير المتوحد، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية، ص42.

(126) لأنهم وأن كانو في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم غرباء في أرائهم بعد أن سافروا بأفكارهم إلى مراتب آخرى هي لهم كالأوطان، ينظر ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق أسين بلاثيوس، ص11.

(127) الفارابي، السياسة المدنية، تحقيق فوزي متري نجار، ص80.

(128) عطية، د. فوزية عمار، المعرفة والسياسة عند ابن باجه مصادرهما الفلسفية وأثرهما في الفكر الإسلامي، الدار الجماهيرية للنشر وألتوزيع والأعلان، ليبيا، ط1، 2000، ص184.

يحدث فيها غير الأعمال المعتادة منها فهو خطأ، كما أن ليس في المدينة الكاملة أقاويل فيمن رآي غير رأيها أو عمل غير عملها، وأما في المدينة الجاهلة والفاسقة والضالة والمنحطة فقد يمكن ذلك «فأنه يمكن أن يخلُ هناك بعمل فيهتدي إليه بالطبع إنسان أو يتعلمه من آخر فيعلمه أو أن يكون هناك رأي كاذب فيشعر بكذبه إنسان ما أو يكون فيها علوم مغلوطة لا يعتقدون في شيء منها أو في أكثرها»(129) فالمدن غير الكاملة بها حاجة إلى الأفاضل من الحكماء والأطباء والقضاة والعدول فهم «النوابت» حتى يغيروا الآراء المغلوطة فيها وبذلك يمهدون السبيل لقيام مجتمع فاضل كامل بحكم اهتدائهم عرضاً لرأي صادق لم يكن في تلك المدينة أصلاً، لذا فوجود «النوابت» في المدن غير الكاملة يفضي آخر الأمر إلى قيام المدن الفاضلة(130) بمعنى أنهم علة حدوث المدينة الكاملة، وفي المقابل فمواطنوا المدينة الفاضلة ليست بهم حاجة إلى طبيب أو قاضي لكونها مبرأة من التشاكس والمرض، وهي من اللواحق العامة بالمدن الأربع البسيطة التي يفتقر فيها إلى ذلك وكلما بعدت المدينة عن الكمال كانت مفتقرة إلى هذين أكثر وكان فيها مرتبة هذين الصنفين من الناس أشرف(131) ويشبه ابن باجه الناس الموجودين في المدينة الفاضلة بقوى الإنسان المتعددة التي تسعى نحو هدف واحد حيث يقول «وأفعال الإنسان كلها إذا كان جزء من مدينة فغايته المدينة وذلك أنما يكون في المدينة الفاضلة فقط، أما في المدن الأربع فأن كل واحد يسعى نحو غاية ويؤثر ملذاتها»(132)، لترسيخ الظواهر الأنانية الفردية والمتوحد بما أنه يعيش في مدينة ناقصة وهو فيها «كالنابت» فأنه مطالب بالعمل على أن يكثر فيها «النوابت» من أمثاله حتى تتحول إلى مدينة كاملة، لذا كان مضطراً إلى أن يعتزل الناس، ونحن لا نرى في العزلة التي يقول فيها ابن باجه هي

---

(129) ابن باجه، رسائل ابن باجه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، ص42.

(130) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق أسين بلاثيوس، ص11.

(131) ابن باجه، رسائل ابن باجه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، ص41.

(132) ابن باجه، في الصور الروحانية، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية، ص62.

انقطاعا عن الناس وإنما معناها أن يظل الإنسان متصلاً بالمجتمع وعزلته المنوه بها أعلاه أنما هي عزلة الأفكار والمفاهيم فقط، ومثل هؤلاء إذا اجتمعوا في المدينة وتوحدوا على عمل واحد ورأي واحد ومعتقد واحد فتزول غربتهم وتدوم عليهم السعادة وأحدثوا تغيراً عملياً في أقوال الناس وأفعالهم.

وعليه نتفق مع ما ذهب إليه الدكتور محمد إبراهيم الفيومي في قوله، ويمكن للحكماء أن يؤلفوا جماعات صغيرة أو كبيرة متى لقي بعضهم بعضاً لكي يكونوا دولة داخل دولة ويحاولون العيش على الفطرة بحيث لا يتحتم وجود طبيب ولا قاضي بينهم وهم يترعرعون كما يترعرع «النبات» في الهواء الطلق، ولما كانوا أصدقاء فيما بينهم فإن المحبة هي التي تقرر نظام حياتهم كلها[133] وإن هذا المجتمع المفتقر للفضائل ستسود فيه بفضل نشاطهم الفضيلة وتنتفي منه الشرور والآثام.

وهكذا تتوضح معادلة ابن باجه الأخلاقية العقلانية، هكذا في ظروف الانحطاط الحضاري والتحلل الأخلاقي ثمة أمل في الإصلاح معقود على مجموعة من الفضلاء النوابت من المتوحدين مع بعضهم والغرباء عن قيم مجتمعهم المنحطة، فهم فيه بمثابة الملح للطعام يحفظة من الفساد والتحلل، أما إذا أفتقر المجتمع لمثل هذا النمط من الأخلاقيين العقلانيين فلن يكون مصير المجتمع غير الانحطاط والسقوط كما هو شأن المدن غير الفاضلة وغير السعيدة.

لذا يقول ابن باجه «وكان السعداء» يقصد «النوابت» والقضاة والأطباء أن أمكن وجودهم في هذه المدن فإنما يكون لهم سعادة المفرد وصواب التدبير أنما تدبير المفرد سواء كان المفرد واحد أو أكثر من واحد ما لم يجتمع على رأيهم أمة أو مدينة[134].

---

(133) الفيومي، محمد أبراهيم، ابن باجه وفلسفة الأغتراب، دار الجليل، بيروت، ط1، 1988، ص110.

(134) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق أسين بلاثيوس، ص11.

والمتوحد الأخلاقي الفاضل والعقلاني النابت يقوم بالأفعال عن اختيار حر، أي أن أفعاله أفعال إنسانية لأنها تحصل عن أرادة كائنة وعن روية، بينما الأفعال التي تحدث في السير الأربع تبين أنها مركبة مما هو بهيمي (غريزي) وإنساني (اضطراري) فليست ناشئة باختيار محض[135] أي أن الأعمال التي تصدر عن الإنسان العاقل والتي يختص بها دون سائر الحيوان والتي يجب أن تكون أعمال «المتوحد» هي التي تكون صادرة عن العقل والإرادة والبصيرة لتحقيق غايات مشروعة تتسم بالكلية والمشروعية، فابن باجه يصور نموذجه بذلك هو الإنسان الذي يتبع عقله ويسيطر على غرائزه وشهواته من غير زهد ولا تصوف أنما هو فيلسوف يحيا حياة عقلية محضة يعني بشؤونه وشؤون مدينته بروية وفكر.

وعطفاً على أراء ابن باجه في مباحث الإنسان والنفس وقواها نجد هنا ثلاث غايات يتضمنها سلوك المتوحد وأقواله وأفعاله، فهي أما أن تكون لصورته الجسمانية أو لصورته الروحانية الخاصة، أو لصورته الروحانية العامة، والفكر يوظف في نيل كل واحد منها وهذه كلها تكون لأفعال المتوحد دون المدينة الكاملة، ولا يكون بالرتبتين الأولين جزء هذه المدينة ولا غايتها ولا فاعلها ولا حافظها وهذه الثالثة قد لا يكون بها جزء المدينة بل تكون غايتها المقصودة وهدفها المنشود[136] فالغايات التي يطلبها المتوحد تليق به وتتصل بالصورة الروحانية المحض وهذه لا يفيدها الحس ولا الطبيعة وإنما يفيدها الفكر أو العقل الفاعل وتكون صادقة بالذات لأنها منفصلة عن كل ما هو جسماني[137] وهو ما يسعى إليه (المتوحد) الفاضل في مجمل أفعاله المحمودة.

ولذلك يقول ابن باجه «كل من يؤثر جسمانيته على شيء من روحانيته فليس يمكن أن يدرك الغاية القصوى، فلا جسماني واحد سعيد، وكل

---

(135) ابن باجه، رسائل ابن باجه الإلهية، ص33.

(136) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق أسين بلاثيوس، ص62.

(137) ابن باجه، رسائل ابن باجه إلهية، ص33.

سعيد فهو روحاني صرف، إلا أنه كما يجب على الروحاني أن يفعل بعض الأفعال الجسمانية الضرورية لكن ليس لذاتها ويفعل الأفعال الروحانية الأخلاقية لذاتها كذلك الفيلسوف يجب ان يفعل كثيراً من الافعال الروحانية لكن لا لذاتها ويفعل جميع الأفعال العقلية لذاتها، وبالجسمانية هو الإنسان موجود وبالروحانية هو أشرف وبالعقلية هو الهي فاضل[138] وتلك درجات ثلاث».

وبهذه الكيفية أصبح الفيلسوف إنساناً سامياً إلهياً على شرط أن يختار في كل نوع من الأعمال ما كان أرفعها، وأن يختلط بأهل كل طبقة من الناس لأجل أسمى وأن يمتاز عنهم جميعاً بأرفع الأعمال وأكثرها، فإذا وصل إلى الغرض النهائي، أي عندما يفقه العقول البسيطة في كل معانيها يصير واحد منها ويمكن أن يسمى موجوداً إلهيا[139]، تتحقق على يديه عملية الإصلاح الأخلاقي ويخاطب ابن باجه المتوحد الذي أكتمل عقله وتحرر من قيود المادة وعوارضها وأصبح قادراً على الاتصال بالعقل الفعال قائلاً «أو تكون كاملاً بكمالك الذي يخصك فتكون قد كملت في ذاتك ولم تفتقر في الوجود إلى سواك بل كل إنسان وكل موجود كائن فاسد نحوك، وبوجودك صار أولئك موجودين وبوجودك أولاً صرت أنت كائناً»[140] هنا يّعد ابن باجه الإنسان المتوحد بمثابة المثل العقلي الأعلى في عالم مملوء بالكثرة الضائعة وغاية المتوحد أن يسعى لتوحيد الكثرة ويصل بها إلى الوحدة حيث السعادة والاطمئنان والمدينة الفاضلة.

لذا فغاية الأفعال المحمودة والفاضلة تأتي لكي يهدف التدبير إلى التوحد على صعيد العقل كذلك يرمي إلى التوحد نفسه على صعيد المدينة حيث يقول ابن باجه «وكما أن الصحة يظن أنها واحدة تضاد هذه الكثرة والصحة وحدها أمر طبيعي للجسد وهذه الكثرة خارجة عن الطبع، كذلك

(138) ابن باجه، رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية، ص79.

(139) جمعة، محمد لطفي، تاريخ الفلسفة في الإسلام بلا، ص89.

(140) ابن باجه، رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية، ص140.

السير الإمامية هي الأمر الطبيعي للنفس وهي واحدة تضاد سائر السير وهي كثيرة والكثرة غير طبيعية للنفس»[141] إذن التوحد يهدف إلى الانتقال من مستوى العقل الفردي المتكثر بأصوله الحسية التي هي الموضوعات المادية إلى مستوى العقل الكلي «العقل الواحد» الذي يتواصل بكينونيته من الحياة الدنيا إلى الحياة الآخرة لكي تكتمل دورته عند ابن باجه القائل «والنظر من هذه الجهة هي الحياة الآخرة وهي السعادة القصوى الإنسانية المتوحدة»[142] ولكي يفسر لنا صراع الإنسان الداخلي بين ضروراته الحسية ودوافعه الأخلاقية، يرى ابن باجه أن الإنسان مضطر أحياناً إلى الانفصال عن جزء من طبيعته تحقيقاً لغايته العقلية المثلي، فهو يصور الإنسان وسط بين الموجودات السرمدية التي هي الأجرام السماوية والعقول المفارقة وبين الموجودات الفانية (الطبيعة المادية) ومن يقتصر في أفعاله على ما هو فإن فقد أغفل الجانب الإلهي من ذاته، أي ذلك الجانب المتصل بالمعنى الخارج عن الطبيعة، وكمال هذا الجانب عن طريق «الاتصال» بالعقل الفعال[143] وهو الغاية الإنسانية الأخلاقية المثلى التي تليق به كإنسان عاقل، وبهذا المعنى يكون التوحد وجهاً من وجوه الاتصال الأخلاقي العقلاني الإلهي، وهكذا يصبح غاية «المتوحد» جعل الإنسان يدرك ذاته كإنسان عقلي أي كجوهر معقول فيصبح مثل العقول المفارقة التي ليست لها أي صلة بالمادة وإلتي هي من ثم خالدة ويصبح إذ ذاك خالداً خلود تلك العقول نفسها.

نستنتج مما تقدم أن ابن باجه ينظر إلى أخلاقية الإنسان من خلال كونه مطبوع على الخير فيدعو إلى تعزيز هذه الطبيعة فيه وإبرازها وأيقاضها مثل «النوابت» لديه كانوا وسائل لإصلاح العادات والأخلاق في المجتمعات الناقصة لذلك عدّهم مثل صورة للجماعة كلها أو مثلاً لحياة

---

(141) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق معن زيادة، ص119.

(142) ابن باجه، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية، ص166.

(143) ابن باجه، رسائل ابن باجه الإلهية، ص34.

سعيدة حيث يحققون الوجود الإنساني على أكمله في كل فرد من أفراد تلك المدن وبذلك يحقق المتوحد أهدافه وغاياته الكلية.

نخلص مما تقدم بالنتائج الآتية:

1 - لم نرى عند ابن باجه هاجس التوفيق بين الدين والفلسفة ومحاولة دمج أحدهما بالآخر بل العكس وجدنا لديه ميلاً صريحاً إلى الفصل بين الدين والفلسفة على أساس أن ميدان الدين مستقل بنفسه عن الفلسفة لا دخل للعقل فيه ولا سيما في القضايا التي يحدث فيها نوع من الاصطدام بين النقل والعقل وما عدا ذلك فهو يرى توافق الدافعين العقلي والشرعي في الحث على الأفعال الفاضلة.

2 - الطريق الأثير للوصول إلى معرفة الطبيعة ومعرفة النفس ومعرفة حقائق العالم الآخر (الحياة الماورائية) بما يعّد مبرراً للاتصال بالعقل الفعال وفي كل هذا يكون العقل هو القائد للأفعال والموجة لنفس الإنسان وقواها وجسده وضروراتها وصولاً إلى المعرفة النقية، وبهذا أحتفظ ابن باجه للعقل بحق القيادة والتوجيه وأتخاذ القرار في الأفعال الحيوية فكانت عقلانيته شاملة وعميقة وأخلاقية وجميله.

3 - تأثر ابن طفيل وابن رشد بنزعة ابن باجه العقلية حتى قال الأول منهم «لم يكن فيهم أثقب ذهناً ولا أصح نظراً ولا أصدق روية من أبي بكر بن الصائغ»(144).

4 - وكان من أثار نزعته العقلية أن جعل (النوابت) وهولاء عدّهم رموزاً للعقول المفكرة أن تعيش في المجتمعات غير الكاملة لغرض إصلاحها.

5 - إن المتتبع لسياق تفكير ابن باجه الأخلاقي يلاحظ أنه يتحرك دوماً تجاوز الكثرة إلى وحدة تلغيها وهكذا فمن البحث في تدبير المدينة، تدبير المنزل يصل إلى تدبير (المتوحد) الذي تقوده غاية واحدة هي

---

(144) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، مطبعة جامعة دمشق، ط5، 1962، ص12.

تشييد المدينة الفاضلة التي يتحقق فيها وحدة الرأي والفعل وفي البحث في أنواع الأفعال الإنسانية المتعددة المصادر البهيمية والإنسانية يصل ابن باجه إلى الفعل الحر الاختياري الذي يصدر عن فكر وروية وتعقل وهو فعل خاص بالإنسان والذي يعّد فعلاً إنسانيا أصيلاً، ومن البحث في أصناف الصور الروحانية (العقلية) الجسمانية والخاصة والعامة المحركة للفعل الإنساني نحو الفضائل يصل إلى الصور الروحانية العامة (الكلية) التي هي بمثابة المحرك الأول في الإنسان نحو الأفعال المحمودة وهذه تكون دائمة والتي يحقق الإنسان عن طريقها غايته القصوى ممثلة بالسعادة، وهنا يتبين أمامنا ابن باجه استقرائيا واقعياً ينتقل من الجزء إلى الكل ليصل بالأخير إلى غايته القصوى.

6 - يؤكد ابن باجة عبر أعماله مبدأ خلود العقل والصور العقلانية من جهة والوجود المؤقت لجميع خصائص الإنسان وأفكاره الأخرى بما فيها هيولانية وروحانية من جهة أخرى وهذا المبدأ هو حجر الزاوية في فلسفته الأخلاقية الذي تحدث من خلالة الحركة الصاعدة نحو الواحد ممكنة.

الفصل الثالث

الأخلاق عند ابن طفيل

المقدمـة

يمثل ابن طفيل حلقة الوصل بين ابن باجه وابن رشد ولا سيما في الميدان الأخلاقي، بعد أن أخذ هذا الفيلسوف بالإنسان (العقل) من دائرته الاجتماعية (المحيط) والمؤثر إلى عالم (مستقل) يقوم على فكرة (التجلي) العقلي للمتوحد، الذي وجدناه (غريباً) عند ابن باجه وهو يعيش بين أهله وناسه ليسخّر هذه الغربة (الاجتماعية) لصالح العبقرية الإنسانية إن كان على الصعيد (المعرفي) أم على الصعيد الاجتماعي، وفي الميدانين الطبيعي والأخلاقي اعتماداً على (العقل) لينشيء (حي) نظاماً معرفياً (تجريبياً عقلياً) ينبني عليه كامل المشروع الأخلاقي لابن طفيل لتلتقي في نهاية المسيرة الحقائق الدينية مع الحقائق الكونية، بناءَ على وسائل (حي) وقيمة (التجريبية/ العقلية/ الفطرية) وهو ما سوف نتناوله هنا، على قلة ما تركه ابن طفيل من مؤلفات، لكنه احتفظ له بمكانة متميزة وهو يتفحص المنجز الفلسفي السابق عليه ويسجل ملاحظاته النقدية على وفق منهج عقلاني، يتوجه ببيان وجة نظره الجديدة إنها رباعية الفحص والنقد والتخطي والحل.

المبحث الاول
حياته ومنهجه النقدي وفلسفته

1 - حياته:

ولد أبو بكر محمد بن عبد الملك الملقب بابن طفيل والمتصل نسبه بقبيلة قيس العربية في اوائل القرن الثاني عشر للميلاد/ السادس الهجري في قرية صغيرة تدعى «وادي آش» وتوفي سنة (581هـ/ 1185م) وانه وضع العلم والحكمة على أبي بكر بن الصائغ وأن أنكر ابن طفيل التقائه ابن باجه إلّا من خلال كتبه إلّا أنه من غير شك كان متأثراً به من الناحية الفلسفية كما أن ابن طفيل كان مطلعاً على كتب الفارابي وابن سينا والغزالي وقد وجه النقد إليهم في مقدمة «حي بن يقظان» وشأنه شأن فلاسفة الاسلام وموسوعيتهم العلمية لذلك اشتهر بالطب والرياضيات والشعر، وشغل منصب كاتم أسرار حاكم غرناطة ثم صار وزيراً وطبيباً للأمير أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن وهو الذي قدم (ابن رشد) إلى الأمير حكيم الأندلس، وكان الأمير قد طلب منه أن يرشده إلى خبير بمؤلفات أرسطو ليفسرها فطلب ابن طفيل من ابن رشد أن يقوم بهذا العمل قائلاً له «إنك أقوى مني عزماً، فعليك بكتب أرسطو لأني أعرف سمو عقلك ووضوح فكرك وتجلدك، أما أنا فإن كبر سني وأنشغالي بخدمة أمير المؤمنين وصرف عنايتي كل ذلك يمنعني من الأقدام على هذا الأمر»[1].
كتب عنه الكثر من السابقين واللاحقين[2].

---

(1) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص16.

(2) وللمزيد من المعلومات عن حياته ومكانته بين مفكري عصره نحيل القارئ إلى المصادر التالية:

المراكشي، عبد الواحد، المعجب في تلخيص أخبار العرب، تحقيق محمد سعيد العريان، القاهرة، 1963، ص311-315.

- حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، تحقيق احمد امين، دار المعارف، مصر 1966، ص10.

2 - منهجه النقدي وفلسفته:

يبدأ ابن طفيل بنقده للفلاسفة لا لمجرد النقد الهادم بل ليبني فلسفته الخاصة به ولا سيما الأخلاقية والتي يبين فيها الخلاف بين أهل النظر وأهل المشاهدة، أي الذين يتبعون المعرفة العقلية والمعرفة الحسية إلى جانب فئة ثالثة تختص بالذين يتبعون المعرفة الحدسية، فلنقف عند ملاحظات ابن طفيل النقدية على الفارابي وابن سينا والغزالي وصولاً إلى ابن باجه:

أ - نقده فلسفة الأخلاق عند الفارابي:

الذي يهمنا من الآراء الجانب الأخلاقي من فلسفة الفارابي فيقول ابن طفيل، وأما ما وصل الينا من كتب أبي نصر فأكثرها في المنطق وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك، فقد اثبت في كتاب «المله الفاضلة» بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في الام لا نهاية لما بقاً لا نهاية له في حين صرح في كتاب «السياسة المدنية» بأنها منحلة وصائرة إلى العدم، وانه

- ابن طفيل، قصة حي بن يقظان، مكتبة النشر العربي، ص4.
- بالثنيا، انخل جنثالت، تاريخ الفكر الاندلسي، ترحمة حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، 1955 /ص348.
- شيخ الأرض، تيسير، ابن طفيل، دار الشرق الجديد، بيروت، ط1، 1961، ص9.
- الجابري، علي حسين، فلسفة التاريخ في الفكر العربي ق، 1 بغداد، 1993، ص153-154.
- القاخوري، حنا، و خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج2، دار المعارف، بيروت، 1958، ص354.
- الشمالي، عبدة، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية واثار رجالها، دار صاد، بيروت، ط4، 1965، ص617.
- جمعة، محمد لطفي، تاريخ فلاسفة الاسلام بلا، ص97.
- غالب، د.مصطفى، ابن طفيل، منشورات مكتبة الهلال، بيروت، 1979، ص13 وما بعدها.
- صالح، مدني، ابن طفيل، قضايا ومواقف، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1980، ص12 وما بعدها.

لا بقاء إلّا للنفوس الفاضلة الكاملة، ثم وصف في شرح كتاب الأخلاق شيئاً من آمر السعادة الإنسانية وأنها أنما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار، ثم عقب ذلك كلاماً هذا معناه، وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز[3].

لا يقبل ابن طفيل من الفارابي رآيه في أنكار خلود النفس[4] والبعث والحشر والحساب والثواب والعقاب في الآخرة ذاهباً إلى أن الفارابي «قد أياس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى وصير الفاضل والشرير في رتبة واحدة إذ جعل مصير الكل إلى العدم»[5].

ب - نقده فلسفة ابن سينا الأخلاقية:

أما كتب ارسطو طاليس، فقد تكفل الشيخ أبو علي (ابن سينا) بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته في كتاب الشفاء وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك، وانه إنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائيين وأن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بكتابة في الفلسفة المشرقية[6]، ويؤكد ابن طفيل أنه إذا أخذ جميع ما

---

(3) ابن طفيل، حي بن يقظان، مكتبة النشر العربي، دمشق، ص15 وللمزيد ينظر، مدني صالح، ابن طفيل قضايا ومواقف، ص35.

(4) يقول الدكتور جعفر آل ياسين أن الفارابي في مواطن عدة من رسائله أشار بقول صريح ببقاء النفس ومفارقتها واتصالها بعد الموت وأنها صائرة بافعالها الحسنة إلى اقصى السعادات، وان المقصود من اضعاف خلود بعض الانفس الشريرة هو تحقيق لطبيعة العقيدة الدينية التي اكدت على تصنيف الأنفس الإنسانية إلى مراتب في سعادتها حسب أفعالها فمن كانت نفسه مثقلة بالخطايا كان مصيره العذاب الأكبر ومن كان اقل في خطاياه كان مصيره الالام المبرحة، ومن تطهرت نفسه فهو في أعلى عليين مع الصديقين، تلك هي نظرة الاسلام وتلك هي نظرة الفارابي بالذات وليس في موقفه هذا ما يدفع إلى القول بانه تناقض مع نفسه بل على العكس كان أميناً معها لكن فهم بعض الباحثين للنصوص هو الذي قاد إلى هذه الأحكام، ينظر: جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، الكندي والفارابي، ص113.

(5) محمود، د. عبد الحليم، فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة بلا، ص17.

(6) حي بن يقظان، لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، تحقيق احمد امين، ص63.

تعطيه كتب ارسطو وكتاب «الشفاء» على ظاهرة دون أن يتفطن لسره وباطنه لم يوصل به إلى الكمال حسبما نبه عليه الشيخ أبو علي (ابن سينا) في كتاب الشفاء[7]. بمعنى ان ابن سينا قد لخص لنا في موسوعته (الشفاء) الفلسفة المشائية كما هي مع تحفظه عليها ليمارس عرض فلسفته الأخلاقية في الكتب الأخرى.

ويرى الاستاذ «مدني صالح»[8] إن ابن طفيل يميز في ابن سينا جانبين اولهما المؤرخ الشارح الملخص، وثانيهما الفيلسوف المنهجي الهادف ضمن حدود توجه فلسفي مبتكر وان ابن طفيل يميل إلى الجانب الثاني لأنه يرى أن الجانب الاول من فلسفة ابن سينا لا يمثل إلّا عرضاً لمجمل البناء الفلسفي على طريقة المشائين أتباع «ارسطو» وأن من أراد الوقوف على حقيقة فلسفة ابن سينا فليطلبها في كتابه «اسرار الحكمة المشرقية».

نستنتج مما تقدم أن ابن سينا تجاوز سبيل أرسطو في التمذهب الفلسفي وأقام لنفسه مذهباً فلسفياً خاصاً به وبأتباعه ومنهم ابن طفيل كما يخبر معلناً عن نفسه في الانتماء إلى الحكمة المشرقية وفي الدعوة إليها بأسلوب قصصي (أدبي)، ولنا أن نتصور الموقف الأخلاقي لابن طفيل وهو يتأمل فلسفة ابن سينا الأخلاقية داخل الشفاء وخارجه قياساً على موقفه من الفارابي وقضايا النفس والروح، والبعث والحياة الثانية وكيف يجري محاسبة (النفس) عن الاخطاء في الحياة الثانية وبالتالي فهي وحدها لها الحق بالتمتع بسعادة الاعمال الفاضلة في عالمها الأخر، أما الجسد فينتهي إلى عالم المادة، وهي ذات الاشكالية التي عدّها الغزالي ثالثة ثلاثة المسائل التي كفر بها الغزالي الفلاسفة من غير وجه حق! ولعل ابن طفيل قد أحترم الجهود التي بذلها ابن سينا في الميدان الأخلاقي وهو يتأمل النفس والفعل والعدالة والسعادة والعقل وأفعال البشر بطريقة أبداعية تحرر

---

(7) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، منشورات دار، الافاق الجديدة، بيروت، ط2، 1978، ص113.

(8) صالح، مدني، ابن طفيل قضايا ومواقف، ص44.

فيها من الاطار المشائي المعروف داخل الفكر الاسلامي أنئذ مما لا مجال للافاضة به في حدود الاطروحة.

ج - نقد آراء الغزالي الأخلاقية:

وجد ابن طفيل أن ثمة خلل منهجي في المشروع الأخلاقي الذي ندب الغزالي نفسه له ولعل الغزالي، كان معذوراً فيها لضغط الظروف المحيطة به فهو بحسب مخاطبة الجمهور يربط في موضوع ويحل في آخر، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها، ثم أنه في جملة ما كفر به الفلاسفة في «كتاب التهافت» أنكارهم لحشر الأجساد وأثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة، ثم قال في أول كتاب (الميزان) أن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع[9].

ثم قال بعد ذلك ولو لم يكن في هذه إلّا ما يشكك في اعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعاً «فإن من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة»[10] هذا من ناحية المنهج المعرفي في الارتقاء من الشك إلى اليقين، أما ما يتصل بالاراء الأخلاقية فوجد ابن طفيل أن الغزالي قد ذكر في كتاب الجواهر، أن له كتباً مضنوناً بها على غير اهلها وأنه ضمنها صريح الحق، ولم يصل الاندلس منها شيء بل وصلت كتب يزعم بعض الناس انها هي تلك المضنون بها وليس الأمر كذلك»[11].

ومن بين تلك الكتب كتاب «المعارف العقلية» وكتاب «النفخ والتسوية» وسواها، وهي كتب تحتوي على أشارات أخلاقية فأنها لا

---

(9) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، مصدر سابق، ص113، يقارن مع الغزالي تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر بلا، ص268 و293 وما بعدها.

(10) صالح، مدني، ابن طفيل قضايا ومواقف، مصدر سابق، ص52.

(11) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، مصدر سابق، ص15.

تتضمن عظيم زيادة في الكشف على ما هو مثبوث في كتبه المشهورة الأخرى[12].

ثم يقول ابن طفيل «ولا شك عندنا في أن الشيخ ابا حامد ممن سعد السعادة القصو ى ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة، لكن كتبه المضنون بها المشتملة على علم المكاشفة لم تصل الينا[13]، مما ترك فجوة في الخارطة الأخلاقية للغزالي وبخاصة في الأندلس. يتضح مما تقدم أن ابن طفيل معرفياً كان يفضل السبيل الذي وصل إليه الغزالي في المشاهدة والكشف أما أراؤه الأخلاقية في الفعل والنفس والعقل فابن طفيل يأخذ بفلسفته المضنون بها على غير اهلها وهي فلسفة المكاشفة والوصول وبلوغ السعادة، بعد أن وزع الناس إلى أربعة فئات، سعيد في الدنيا، شقي في الاخرة، وشقي في الدنيا، سعيد في الآخرة، وشقي في الدنيا شقي في الآخرة، وسعيد في الدنيا سعيد في الآخرة[14].

ونستطيع ان نقول أن المعرفة الصوفية التي يريد ابن طفيل أن يصل إليها هي تلك التي أشار إليها ابن سينا في كتابه «الحكمة المشرقية» وبقية كتبه العرفانية، وكذلك التي قال بها «الغزالي» لذلك يقول ابن طفيل، «ولم يتخلص لنا نحن الحق الذي انتهينا اليه، وكان مبلغنا من العلم بتتبع كلامه (أي الغزالي) وكلام الشيخ أبي علي، وصرف بعضها إلى بعض واضافة ذلك إلى الأراء التي نبغت في زماننا هذا ولهج بها قوم من منتحلي الفلسفة حتى استقام لنا الحق اولاً بطريق البحث والنظر ثم وجدنا منه الان هذا الذوق اليسير بالمشاهدة وحينئذ رأينا أنفسنا أهلاً لوضع كلام يؤثر عنا»[15].

(12) المصدر نفسه، مكتبة النشر العربي، دمشق، ص20.

(13) المصدر نفسه، تحقيق فاروق سعد، ص115.

(14) الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، ص70 وما تلاها.

(15) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عباد ص17، كذا ينظر مدني صالح ابن طفيل وقصه حي بن يقظان، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1988، ص43.

يتضح مما تقدم أن الغزالي حسب رأي ابن طفيل غيب مشروعه الأخلاقي خلف (لغات) يخاطب بها الناس حسب عقولهم وافهامهم مما ترك الأمر عرضة للتأويل، والتخمين وهو أمر يخرج بالفكرة الأخلاقية عن معناها الأجتماعي إلى أطارها الرمزي اللغوي، وهو أمر تجنبه ابن طفيل في نقده للسابقين عليه من الفلاسفة.

د - نقده لفلسفة ابن باجه الأخلاقية:

على الرغم من ان ابن طفيل تتلمذ على ابن باجه إلى جانب تأثره بآرائه الفلسفية لذلك وجدناه يشير إلى أن ابن باجه يقول بالمعرفة التي تتم بالذوق مما يقترب بها من الأطر الأخلاقية، يفسر ذلك قوله عن تلك المعرفة بأنها «اجل من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية بل هي أحوال من أحوال السعداء، خليقة أن يقال لها أحوال الهية يهبها الله سبحانه لمن يشاء من عباده»(16) هذه خلاصة الفلسفة الأخلاقية التي أنشأها ابن باجه وتوقف عندها ابن طفيل وهو يقول «وهذه الرتبة التي أشار إليها أبو بكر بن الصائغ ينتهي إليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري ولا شك في أنه بلغها ولم يتخطها»(17) وكأن المطلوب هو التخطي لا الوقوف عند هذه المعرفة.

إذن ابن طفيل رماه بالقصور في التفكير ووقوفه في الفلسفة الأخلاقية عند توجهه الكلي للفلسفة المبنية على المنطق والعقل دون المبينة على الكشف والذوق والأخلاق.

ويضيف قائلاً «أما الرتبة التي أشرنا إليها نحن اولاً فهي غيرها وأن كانت أياها بمعنى أنه لاينكشف فيها أمر على خلاف ما انكشف في هذه وأنما تغايرها بزيادة الوضوح ومشاهدتها بأمر لانسميه قوة إلّا على

---

(16) المصدر نفسه، ص7، تقارن مع ابن باجة، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية، ص173.

(17) المصدر نفسه، تحقيق فاروق سعد، ص107.

المجاز»[18] وهو أمر يبني على الذوق والاختيار والارادة لينتهي بالمشاهدة بالسعادة القصوى.

وأن ابن باجه شغلته الدنيا حتى أخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته واكثر ما يوجد له من التأليف فأنما هي غير كاملة ومجزومة من أواخرها ككتابة في «النفس» «وتدبير المتوحد»[19] واما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلسه وقد صرح هو نفسه بذلك وذكر ان المعنى المقصود برهانه في «رسالة الاتصال» ليس يعطيه ذلك القول عطاءاً بيناً وأن ترتيب عباراته في بعض المواضيع غير الطريق الاكمل ولو أتسع له الوقت مالَ لتبديلها»[20].

وإذا ما استحضر ابن طفيل فلسفة ابن باجه الأخلاقية في كتابه «تدبير المتوحد» أدرك حينئذ أن الإنسان (الغريب) النابت، هو في تجمعه مثل العلامة الفارقة التي يستدل بها الناس على الاتجاه الصحيح والسلوك الحميد والسعادة المنشودة حين تضيع الحقائق وتختلط على الجماعة المفاهيم في ظروف الانحطاط مما يمنح (الحكماء والقضاة والاطباء) دوراً أخلاقياً في عملية الانقاذ الاجتماعي للعودة بالمجتمع إلى المسار الصحيح.

إن نوابت ابن باجه الذين تخطاهم ابن طفيل جملة وتفصيلاً ليخرج بهم من دائرة (التربية والأكتساب) إلى ذلك (الاستقلال) التام الذي يمكن (الإنسان/ المتوحد/ المنفصل) (حي بن يقظان) من اكتشاف القيم الأخلاقية والأفعال الحميدة والسلوك الفاضل التي تقود إلى الاعتدال والتوازن

---

(18) المصدر نفسه، ص108.

(19) حيث يقول في رسالة اتصال العقل بالإنسان مخاطباً تلميذه ابن الإمام وكيف ينبغي أن يكون في السعداء أقوال اكثر من هذا صرفني عن اثباتها طول الوقت وضيق الوقت وسأثبته أن شاء الله تعالى مفسراً مبيناً وانفذبه اليك، ينظر: ابن باجه، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص172.

(20) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عباد، ص12، تقارن مع ابن باجه، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص173.

والسعادة وبهذه الكيفية تخطى ابن طفيل الوضع الذي توقف عنده ابن باجه كما سنجده في ثنايا الفصل.

3 - ابن طفيل وحقيقة حي بن يقظان:

تعددت نصوص (حي بن يقظان) في التراث الفلسفي العربي الاسلامي وكالاتي:

أ - تنسب إلى حنين ابن اسحاق قصة هي «سلامان وأبسال» نقلها عن اليونانية وتدور هذه القصة حول حكيم اسمه «هرمانوس» كان له ولد اسماه «سلامان» وطلب له مرضعة أسماها «أبسال» ولما كبر الولد تعلق «بأبسال»[21].

وتأويل هذه القصة كما يشير نصير الدين الطوسي أن «الملك» هو (العقل الفعال) «وسلامان» هو النفس الناطقة «وابسال» هو القوة البدنية، وعشق سلامان لأبسال ميلهما إلى اللذات البدنية وخلاص «سلامان» رمز لبقاء الروح بعد البدن وكناية عن عقلانية أفعال هذه النفس ومسؤولية الإنسان عنها[22].

ب - وصلتنا قصة عن ابن سينا مؤادها أن (سلامان وأبسال) كانا أخوين وتأويلها أن «سلامان» مثل للنفس الناطقة «وأبسال» للعقل النظري المترقي في درجات الكمال عن طريق العرفان، وأمرأة «سلامان» القوة البدنية الأمارة بالشهوة والغضب، وأما «أبسال» فمعناه انجذاب العقل إلى عالمه[23].

نذكر هذا إلى جانب نص آخر وصل عن ابن سينا يحمل عنواناً صريحاً هو «قصة حي بن يقظان» وأن هذا يرمز عند ابن سينا إلى العقل

---

(21) المصدر نفسه، تحقيق فاروق سعد، ص25، كذا ينظر عمر فروخ، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، 1982، ص35.

(22) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص25.

(23) فروخ، عمر، ابن طفيل وقصته حي بن يقظان، مصدر سابق، ص35.

الفعال وأنه يهدي الإنسان عن طريق المنطق والفلسفة إلى الوصول إلى الحقيقة العليا(24).

ج - وللسهروردي المقتول (587هـ/ 1191م) رسالة قصيرة اسمها «حي بن يقظان» او الغريبة الغربيه، وتنطوي على سياحة أخلاقية روحية يتمثل السهروردي نفسه فيها سائحاً بين مغرب الأرض ومشرقها وبين الأرض والسماء ويرى الدكتور أحمد أمين(25)، أن السهروردي أراد من نصه هذا أن يبين المرحلة الأخيرة من رحلة الترقي عند الإنسان واتصاله بالله سبحانه وتعالى وانكشاف العالم أمامه والتغلب على العقبات المادية التي تعترضه في الحياة الفاضلة وما يعكرها من شهوات وطبائع وغرائز والتي لا يمكن التغلب عليها إلّا بجهد كبير والهام من الله.

فإذاً «حي بن يقظان» عند السهروردي من الناحية الأخلاقية هو الإنسان الذي اكتمل عقله وأرد أن يصل في فعله عن طريق الكشف والذوق إلى معرفة ربه ثم وصل إلى ذلك بعد طول عناء، لينطبع سلوكه وحركاته وسكناته بالطابع الأخلاقي المتوازن الذي تتوحد فيه ظواهر السلوك مع بواطن المرء.

وجميع هذه القصص ذات محتوى أخلاقي الغايه فيها الارتقاء المعرفي السلوكي من الحس فالعقل فالمشاهدة العرفانية التي يتوحد فيها (أخلاقياً) العارف بموضوع معرفته بوسيلته العرفانية.

د - أما «حي بن يقظان» عند أبي طفيل فيمثل الإنسان نفسه باحثاً منقباً عن الحقيقة ساعياً إلى طبعها بطابعة العقلاني الأخلاقي المنشود حتى يصل إليها بنفسه فهي تمثل تطور الإنسان من بواكير حياته وهو يرتقي من البداوة إلى الحضارة متوقفاً عند المراحل التي مر بها الإنسان «حي» من

---

(24) ابن طفيل، قصة حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص22.

(25) السهروردي، حي بن يقظان، ضمن ملف حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل، تحقيق أحمد أمين، ص37.

صنع الملابس والسلاح للدفاع والصيد إلى اكتشاف النار مسترشداً «بيقظان» العقل، حتى يستطيع أن يصل بواسطته إلى معرفة العالم ومعرفة الله[26]، والتصرف في ضوء تلك المعرفة بطريقة متوازنه ومسؤولة تلتقي عند الحقيقة الفلسفية والعقيديه.

«وحي بن يقظان» عند ابن سينا جاء عقلاً متفلسفاً أصبح عند ابن طفيل إنساناً عاقلاً ومتصوفاً والأخير غاية السهروردي، وبهذا يكون إنسان ابن طفيل اكثر واقعية مما وصل إليه إنسان ابن سينا والسهروردي لأختلاف موضوعات الأخلاق، فإذاً نظائر هذه القصة لاتشبهها إلّا في عناوين الاشخاص وأسماؤهم بينما تخالفها في الشكل القصصي وفي الغاية الفلسفية والأخلاقية.

4 - العالم عند ابن طفيل ومغزاه الأخلاقي:

كان (حي) في تعقله لكل شيء مركز العالم، لذلك حاول أن يعرف طبيعة علاقته بالأرض المحيط الجغرافي، والسماء بمكوناتها المادية وعللها الماورائية، حتى تأكد له أن جميع الموجودات التي شاهدها متغيرة متبدلة بمعنى أنها واقعة تحت تأثير الكون والفساد وأن العالم المشاهد كله حادث مخلوق (ناقص) ولا بدله من محدث يكمله ويضفي عليه علاقات حيوية، وأن الافعال التي تصدر عن المادة ليست منها أنما هي لفاعل يفعل بها الافعال المنسوبة إليها في سياق من النتائج والمعلولات (المنفعلة).

وتأكد له أفتقار جميع الموجودات في وجودها إلى علة أو سبب فاعل او موجد لابد أن تكون معلولة له سواء كانت محدثة الوجود او قديمة، فإذا العالم كله بما فيه من أرض وسماوات وكواكب وما بينها وما تحتها فعله وصنعه وابداعه وخلقه ومنه الإنسان[27].

---

(26) ابن طفيل، حي بن بقظان، ضمن ملف حي بن يقظان لابن سينا والسهروردي، تحقيق أحمد أمين، ص37.

(27) غالب، مصطفى، في سبيل موسوعة فلسفية (ابن طفيل)، منشورات دار =

ويرى الدكتور «عبد الحليم محمود» أن المشكلة الأساسية في نظر ابن طفيل ليست هي اعتقاد حدوث العالم او قدمه وأنما هي فيما ينشأ عن كل من الاثنين من معان أخلاقية منبعها الإنسان وفعله وسلوكه، وهو يرى أن سواء أعتقد بقدم العالم او حدوثه فإن النتائج عن ذلك واحدة، وهو أن هذا العالم لا بد له من فاعل او محرك[28]، هو بمثابة الرقيب على الإنسان في دنياه، كيلا يشذ في سلوكه أو يأخذه الشطط، ولم يضره في ذلك تشككه في قدم الحدوث او حدوثه اللاحق وصح له على الوجهين جميعاً وجود فاعل غير جسم ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ولا داخل فيه ولا خارج عنه، إذ الاتصال والأنفصال والدخول والخروج هي كلها من صفات الاجسام وهو منزه عنها[29]، جميع ذلك يتعلق بالإنسان الذي خلق العالم من أجله ليكون خليفة الله في أرضه.

بمعنى أن ذلك الفاعل لا يمكن أن يكون جسماً من الاجسام ولو كان حسبما لكان من جملة العالم وكان حادثاً وأحتاج إلى محدث[30]، فإذن لابد للعالم من فاعل ليس بجسم وإذا لم يكن جسماً فليس إلى أدراكه بشيء من الحواس سبيل لأن الحواس الخمس لاتدرك إلّا الاجسام، مما يوجب القول (بالعقل) وسيلة لأدراكه وسبيلاً لمعرفته سبحانه، من خلال الترقي المعرفي والسلوك الفاضل والرياضة الروحية.

ولما رأى أن جميع الموجودات فعله تصفحها من قبل تصفحاً عن طريق الأعتبار في قدرة فاعلها والتعجب من غريب صنعته ولطيف حكمته ودقيق علمه فتبين له في أقل الأشياء الموجودة فضلاً عن اكثرها من آثار الحكمة وبدائع الصنعة، وتحقق له أن ذلك لا يصدر إلّا عن فاعل مختار

= مكتبة الهلال، بيروت، 1979، ص54، كذا ينظر مدني صالح، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، مصدر سابق، ص86.

(28) محمود، عبد الحليم، فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، ص50.

(29) ابن طفيل، حي بن يقظان، مكتبة النشر العربي، دمشق، ص82.

(30) محمود، عبد الحليم، فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، ص52.

في غاية الكمال وفوق الكمال وأنه عالم بشؤون خلقه كلاً وجزأً «لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر»[31] والإنسان بعض مخلوقاته وتحت رعايته ثم انه مهما نظر شيئاً من الموجودات له حسن أو بهاء أو كمال او قوة أو فضيلة من الفضائل تفكر وعلم أنها من فيض ذلك الفاعل المختار وعلم أن الذي هو في ذاته أعظم منها وأكمل وأتم وأحسن وأبهى وأجمل وأدوم،

وما زال يتبع صفات الكمال فيراها له وصادرة عنه ويرى أنه حق بها من كل ما يوصف به دونه، ثم تتبع صفات النقص كلها فرآه بريئاً منها ومنزهاً عنها[32]، بل أدرك أن المخلوقات جميعاً تعاني من نقص لايكتمل إلّا برعاية الخالق وعنايته والارتقاء إليه.

لقد شغله أمر الفاعل وذهل عما كان فيه من تصفح الموجودات والبحث عنها حتى صار بحيث لا يقع بصره على شيء من الاشياء إلا ويرى فيه أثر الصنعة من حينه فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع ويترك المصنوع، حتى اشتد شوقه إليه وانزعج قلبه بالكلية عن العالم الأدنى المحسوس وتعلق بالعالم الارفع المعقول[33]، أنه التحرر من عالم النقص والتوجه بالكلية إلى عالم الكمال والجمال والجلال والنور.

وتبين له أن كمال ذاته ولذاتها أنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام مشاهدة بالفعل أبداً حتى لا يعرض عنه طرفة عين لكي توافيه منيته في حال المشاهدة بالفعل فتتصل لذته دون أن يتخللها آلم[34]، ذلك هو جوهر الفعل الأخلاقي المنشود بالكلية من الحكماء.

---

(31) ابن طفيل، قصة حي بن يقظان، مكتبة النشر العربي، دمشق، ص84، كذا ينظر محمد جلال أبو الفتوح، المذهب الاشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الاسلامي، ص142.

(32) المصدر نفسه، تحقيق فاروق سعد، ص181.

(33) المصدر نفسه، ص79.

(34) ابن طفيل، قصة حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص183، كذا ينظر ناجي التكريتي الفلسفة الأخلاقية الافلاطونية عند مفكري الاسلام، دار الأندلس للطباعة، ط1، 1979، ص239.

لهذا كان يقتصر السكون في جزيرته مطرقاً غاضاً بصره معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية مجتمع الهم والفكرة في الوجود الواجب الوجود وحده دون شركة من شيء اخر.

فهو يرى ان الله واحد قادر عالم بما صنع مختار لما يشاء وأن الله تعالى يجب أن ينزه عن الجسميه، وبهذه الكيفية رسم لنا ابن طفيل حدود العلاقة الجدلية/ المعرفيه/. الأخلاقية بين الإنسان (العارف) (والعالم) المحدث (الناقص) والله الخالق الكامل، وصفات الله كما يراها ابن طفيل راجعه كلها إلى حقيقة ذات الله وأن علم الله بنفسه ليس زائداً على ذاته[35]، أن ابن طفيل في ذلك معتزلي الأفكار.

(35) فروخ، عمر، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص83، كذا ينظر مصطفى غالب في سبيل موسوعة فلسفية (ابن طفيل)، ص23.

المبحث الثاني

الإنسان عند ابن طفيل ومقومات فلسفته الأخلاقية

إن ابن طفيل يتخذ من «حي بن يقظان» وسيلة لعرض تاريخ البشرية منذ ظهور الإنسان على الأرض حتى أيام ابن طفيل حيث تقذف به الطبيعة هكذا مكتمل الخلقة فتعلق به عند ذلك الروح الذي هو من عند الله.

وبعد ولادته على هذه الصورة تبدأ مرحلة التكوين، رحلة الإنسان على الأرض من التقليد والمحاكاة إلى مرحلة صنع الآله والعمل حيث تتم النقلة في حياة «حي» فيشرع بصنع تاريخه لعّده كائناً متطوراً يختلف عما حوله من أحياء[36].

في هذه اللحظة يبدأ «حي» تاريخه من حيث هو «إنسان» تتنازعه الحاجة وتأخذه الدهشة فيشرع بتكييف أشياء الطبيعة لحاجاته الضرورية التي تؤدي به إلى الاستمرار والديمومة فيستفيد من النار في تحسين غذائه حيث أنها جلبت له الضياء في الليل ثم الدفيء في حالة البرد أي أعطته سلاحاً جديداً وكذلك تعلم الزراعة وعرف كيف يستثمر وقته[37] وهكذا يلخص أبو بكر بن طفيل في مسيرة هذا الإنسان (المتوحد) مسيرة البشرية جمعاء وهي تخرج من طوري البداوة إلى طور التراكم العلمي، وحين تأخذ (حي) الدهشة من هذا العالم يحاول (العقل) أن يجد تفسيراً لما يجري حوله، أي أن الغاية الاساسية عند ابن طفيل هو أن عقل الإنسان بأمكانه أن يترقى بأستمرار في الاجابة على أسئلة الدهشة حتى يصل إلى معرفة العالم الذي يحيط به وكذلك معرفة الله وقد سمى ابن طفيل هذا الإنسان وهو رمزاً للعقل «حي بن يقظان» كناية عن عقل الإنسانية لا عقل الفرد، أنه التراث العقلاني المتراكم طوال العصور والدهور.

---

(36) مبارك، محمد، نظرات في التراث، دراسات في الفكر العربي، الاسلامي الوسيط، ط1، بغداد، 1986، ص70.

(37) المصدر نفسه، ص70.

فما الخطوات التي تابع فيها ابن طفيل دهشة العقل في تقدمه من البداوة إلى الحضارة، للاجابة على ذلك السؤال جعل العقل يرتقي مع بواكير الحياة (منذ الولادة) في جزيرة خالية لا أثر للإنسان فيها أي بلا عامل تربوي مكتسب أي أنه اكتسب معرفته بالملاحظة والتجربة والتأمل والتبصر والمقارنة والقياس والاستنباط والاستدلال والاستنتاج مستفيداً من قدراته العقلية، وبذلك أستطاع أن يتوصل بالملاحظة والتفكير إلى معرفة أسرار الطبيعة والأفلاك والى أدراك وجود الله وفهم كوامن النفس كل ذلك بعقله وحده فقط دون أرشاد او تعليم من غيره[38]، أي أنه ليس صاحب معرفة مكتسبة من المجتمع لأنه متفرد.

وهو أول فيلسوف إسلامي صب فلسفته في قالب قصصي أخلاقي وجعل بطل قصته شخصاً متوحداً يكوّن نفسه وأفكاره بالاحتكاك بالطبيعة وبالكائنات التي هي أقل منه بدرجات ليصل إلى نقطة الادراك وألاتصال القصوى، بعد أن لاحظ العالم المادي الذي حوله فعرف أنواع الحيوان والنبات والجماد ولاحظ ما بينهما من أوجه الأختلاف والأتفاق وتأمل الموجودات كلها فظهر أن الموجودات المادية كلها أجسام، وأن كل جسم مؤلف في الحقيقة من شيئين من جسم ومن معنى زائد على الجسمية وهو صورته وثبت له أن هذا المعنى الزائد على الجسميه هو المهم في الاشياء[39]. أي أن النفس ولا سيما العاقلة التي هي مصدر الأفعال المحمودة والفاضلة.

وأن الغاية المعرفية التي ينشدها ابن طفيل أنما تستقطب توهج العقل وتشوقه لأسبابه، وكأن ابن طفيل يحيل أشراق العقل الفعال إلى ذات الفرد فتصبح كما لو كانت قادرة بذاتها على التدرج في مراتب المعرفة حتى تصل إلى الكمال المنشود ويكتشف هذا الفرد المتوحد بنفسه الحقائق الروحية في مسيرة الترقي والارتياض وتجليات الوعي حتى يصل إلى أدراك الحقيقة

(38) ابن طفيل، قصة حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص38.
(39) فروخ، عمر، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص49.

الكاملة فيتضح له في النهاية التطابق التام بين ما توصل إليه بنفسه وما يقول به «الوحي» المنزل على لسان النبي ﷺ[40]، حين سمع به عن الأخرين بعد حين!.

إما القانون الطبيعي، الأخلاقي الذي كان يستحث ابن طفيل فخلاصته هي، كلما تقدم (حي) في المعرفة والسيطرة على الطبيعة بصورة تدريجية تمكن من السيطرة على أفعاله ونزوعاته الحسية وارتقى نحو الأفضل حتى يتوصل إلى أسمى ما يمكن أن يصل إليه العقل البشري وهو الكشف الباطني لإدراك القوة الإلهية إذ تحصل المشاهدة الصرفة والاستغراق المحض الذي لا التفات فيه إلّا إلى الموجود الواجب الوجود[41]. وبذلك تلتقي المعرفة بالأخلاق والعلم بالسعادة والحقيقة بالسلوك المتوازن، ولهذا السبب وجد ابن طفيل أن أسرار العالم المادي لاتفهم ولا تعرف إلّا عن طريق التجارب المتكرره بعد الملاحظة وأعمال العقل، وبلغت شدة ايمانه بالعقل حداً دفعه إلى أن يجعل الأخلاق من نتاج العقل والطبيعة قبل أن تكون من حيز الدين والاجتماع قياساً على تجربة (حي) في جزيرته النائية، وبذلك وضع ابن طفيل مفهوماً جديداً للأخلاق يقوم على مبدأ التوافق والتناغم بين الذات والطبيعة، فالأخلاق الحميدة هي أن لايعترض الإنسان الطبيعة في قوانينها ومنطقها حيث يؤكد أن لكل موجود في هذا العالم سواء كان نباتاً او حيواناً غاية خاصة به ينفرد بها عن ابناء جنسه فإذا قطع الإنسان الثمرة قبل نضجها فإن عمله هذا يمنع تلك الثمرة من تحقيق غايتها في هذا الوجود[42]، ومثل ذلك يقال عن الدوافع والأهداف والوسائل التي تلخص لنا مجمل الافعال الإنسانية على أسس أخلاقية.

ويذهب ابن طفيل إلى أن الأخلاق الكريمة تقضي على الإنسان أن

---

(40) أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، دار الجامعة المصرية، الاسكندرية، 1974، ص448.

(41) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق صليبا وكامل عياد، ص38.

(42) فروخ، عمر، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص96.

يزيل العوائق التي تعترض الحيوان والنبات في سبيل تطورهما وتحقيق غايتهما في الوجود خدمة للإنسان الفرد وللإنسانية جمعاء، في ضوء مفهوم الاستخلاف الضمني والسعي لأنجاز الوظيفة التي وجد من أجلها الكائن الحي، لهذا تبين له أن هذه الأجناس كلها من فعل ذلك الموجود الواجب الوجود الذي كانت سعادته بالقرب منه وطلب التشبه به، ولما كان الله قد خلقها لتحقيق غاية معينة في خلقها فقد كان قطعها يحول بينها وبين هذه الغاية[43].

بمعنى أن أي فعل مضاد لمنطق الطبيعة (المادية) (والإنسانية العاقلة) هو فعل غير أخلاقي يجب الحذر منه.

وابن طفيل هنا يقرر مسؤولية الإنسان إذا سكت عن الخطأ ولم يعمل على الاصلاح أنطلاقاً من مبادئه المعتزلية القائلة بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وأزالة أسباب الفساد، وهو في هذا المجال يدعو الفرد إلى أن يسير في سلوكه نحو عمل الخير ولعل تعريفه الجامع «في أن الخلق هو أن تجري الطبيعة في كل شيء مجراها» مصداقاً على ما ذهبنا إليه فالطبيعة والحياة محكومة بقوانينها (طبيعتها) التي تجري باتجاه غاياتها الفطرية.

لذا وضع لنفسه قواعد في تناول الغذاء وهو أن يأخذ من هذه الاجناس أيها تيسر له وذلك مثل الفواكه التي قد تناهت في الطيب وصلح ما فيها من البزر لتوليد المثل، وأن يأخذ من الحيوان في اكثره وجوداً أما المقدار فيكون بقدر ما يسد خلة الجوع ولا يزيد عليها[44]، فكل شيء زاد عن حده أنقلب إلى ضده (رفض التطرف) والقول بالوسطيه لا بالمرجعية الارسطيه التي هي أقرب للمضان الفلسفية السالفة ولكن بالوسطيه الاسلامية (الامة الوسط) التي هي أقرب للأخلاق والاعتدال والفضائل.

---

(43) محمود، عبد الحليم، فلسفة ابن طفيل، ص127، كذا ينظر مدني صالح، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص99.

(44) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص195.

نعم لقد أراد ابن طفيل بأن يحرر الإنسان من عالم الضرورة المادية ليرتقي إلى الفعل الحر المتجه نحو السمو، وهذا الحس الأخلاقي أصبح مثالاً مطلقاً حينما اكتشف (حي بن يقظان) بتفكيره أن واجب الوجود هو علة لكل موجود وهو فيض كل حسن وبهاء وكمال وفضيلة، لقد أصبحت صفات الكمال كلها صادرة عنه وهو أحق بها من كل من يوصف بها دونه[45].

أي ان غاية الأخلاق عنده هي التشبه بالواجب الوجود لا تشبهاً الياً منفصلاً على مناخه الإنساني أنما أراده أن يكون مثلاً لمجتمع يعيش ابن طفيل (حي) بين ظهرانيه فغايته أخلاقية إذن.

وأخذ يفكر في الموجودات السماوية إذ كان يعتقد انها موجودات نورانية أرقى من الإنسان وكما انها تشع الخير على العالم الأرضي لذا رآى أن من الواجب عليه أن يتقبلها ويحاكي افعالها[46]، أنه الاعداد والاستعداد والتصرف قولاً وفعلاً ومثلاً أعلى من هنا وجدنا الزهد عنصر ظاهر في قصة (حي بن يقظان) وهو يميل إلى العزلة والانفراد عن الناس ولا يتناول من الطعام والشراب إلّا القدر الضروري ولا يعتدي على الحيوان ولا يسيء إلى النبات في سبيل غذائه، أن ابن طفيل من أنصار البيئة وهو يمهد لهم بهذه الدعوة الراقية للحفاظ على الطبيعة والمجتمع والحياة.

وقد مكث (حي) فترة طويلة من الزمن يجاهد قواه الجسمانية لكي يحررها من ضرورات الطبيعة ويقترب بنفسه من دواعي العقل والقلب والروح واقتصر وهو في جزيرته على التامل والتفكير والاستغراق بالسبب المفارق، ووصل به الأمر إلى أنه كان تمر عليه عدة أيام لايغتذي فيها ولا

---

(45) شيخ الأرض، تيسير، ابن طفيل، ص58.

(46) ابن طفيل، قصة حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص189، كذا ينظر ابن طفيل، حي بن يقظان، ضمن ملف حي بن يقظان لابن سينا والسهروردي، تحقيق أحمد أمين، ص31.

يتحرك وكأنه يجاهد نفسه ويطلب الفناء التام حتى تأتي له ذلك[47]، ليتحرر كلياً من الضرورات المادية الحسية ويغوص في أعماق التأمل والارتقاء العقلي ليعيش لذة الحرية الإنسانية ويعبر عن سيادته للإنسان على الطبيعة بدلاً من الخضوع لضروراتها لقد كانت غاية ابن طفيل أن يطلع الناس على نظام فلسفي يتدرج فيه خطوة خطوة مع تصور عن النشوء الطبيعي وتطور التفكير في الإنسان وحقيقته وكيفية تدرجه في المعرفة ليحيط بما حوله من عالم المادة علّه يستطيع الوصول عن طريق العقل إلى الله لكنه أعترف في نهاية المطاف بعجزه عن بلوغ هذه الغاية عن طريق العقل لذلك أنقلب إلى التصوف والزهد ليعرف بهما الله[48]. فهذا هو الهدف الاجمل بين جميع الاهداف الأخلاقية التي وضعها ابن طفيل على لسان (حي) وهو يهندس لخارطة مثلث الوجود = الله، والعالم، والإنسان، بهدف ضبط العلاقة بين (العالم الناقص) والإنسان الساعي للكمال مستنيراً بالسبب الكامل والجميل للوجود الله سبحانة وتعالى فبمقدار ما نمتلك من وعي لقانون الطبيعة تأتي أفعالنا معبرة عن قانونها الكوني القائل بتوحد الموجودات ولا سيما العاقلة منها مع كمال العقل وسرّ وجوده (النفساني).

---

(47) محمود، د.عبد الحليم، فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، ص41.

(48) غالب، مصطفى، في سبيل موسوعة فلسفية، مصدر سابق، ص16.

المبحث الثالث

النفس الإنسانية عند ابن طفيل ودوافعها الأخلاقية

الإنسان بالروح تميز وبالنفس وعي حياته لهذا السبب وجد ابن طفيل أن كل شخص من أشخاص الحيوان وأن كان كثيراً بأعضائه وتنوع حواسه وحركاته فانه واحد بذلك الروح[49]. أي أن الإنسان أنما هو بالروح وبالنفس لا بالجسد الذي هو إله تدبرها وتحركها الروح.

وكان (حي) ينظر إلى أنواع الحيوان فيراها تتفق في أنها تحس وتغتدي وتتحرك بالارادة إلى أي جهة شاءت، فعلم أن هذه الافعال هي أخص أفعال الروح الحيواني، وظهر له بهذا النظر أن الروح الحيواني لجميع جنس الحيوان واحد بالحقيقة وأن كان فيه أختلاف يسير بمنزلة ماء واحد مقسوم على أوان كثيرة وهو في أصله واحد[50].

إذن الروح الحيواني واحد فإذا عمل بآلة العين كان فعله أبصاراً وإذا عمل بآلة الاذن كان فعله سمعاً، وإذا عمل بآله الأنف كان فعله شماً وإذا عمل بآله اللسان كان فعله ذوقاً[51]، ولا يتم لشيء من هذه فعل إلا بما يصل إليه من ذلك الروح فأي عضو عدم هذا الروح بسبب من الأسباب تعطل فعله وصار بمنزلة الاله المطروحه التي لايمكن الانتفاع بها.

ثم نظر (حي) إلى الاجسام كلها لا من جهة ما هي أجسام بل من جهة ما هي ذوات صور تلزم عنها خواص ينفصل بعضها عن بعض ورآى فريقاً من تلك الجملة مع أنه يشارك الجملة بتلك الصورة يزيد عليها بصورة آخرى يصدر عنها أفعال ما، ورآى طائفة من ذلك الفريق مع أنها تشارك الفريق في الصورة الاولى والثانية تزيد عليها بصورة ثالثة تصدر عنها أفعال

---

(49) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص144.

(50) محمود، عبد الحليم، فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، ص150.

(51) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص145.

ما خاصة به[52]، وجميعها تعبر عن دوافع وغايات أخلاقية.

1 - المغزى الأخلاقي لفكرة خلود النفس عند ابن طفيل:

إن جوهر فكرة خلود النفس عند فلاسفة الاسلام ومنهم ابن طفيل يقوم على قاعدة أخلاقية تؤكد مسؤولية الإنسان عن أفعاله في الحياتين لهذا السبب لما علم (حي) أن ذاته ليست هذه المتجسمة التي يدركها بحواسه جعل يفكر في تلك الذات الشريفة التي أدرك بها ذلك الموجود الواجب الوجود، ويتساءل هل أنها تبيد وتفسد أم أنها دائمة البقاء؟

ومن بين أجوبته ذات المضمون الأخلاقي رآى أن الفساد والاضمحلال أنما هي من صفات الاجسام بأن تخلع صورة وتحل أخرى وأما الشيء الذي ليس بجسم ولا يحتاج في قوامه إلى الجسم وهو منزه عن الجسمانية فلا يتصور فساده[53]، ذلك هو النفس.

فالنفس عند ابن طفيل حادثة بحدوث الجسد مخلوقه له ومعه وفيه فعندها يحدث أعتدال المزاج عندئذ يتعلق به الروح الذي هو من أمر الله وهذه الروح دائمة الفيوضات من عند الله التي تأتي مثل نور الشمس الذي يفيض دائماً إلى العالم، فالروح فياض ابداً على جميع الموجودات[54]، فإن خرج هذا الروح من الجسد او فني تعطل الجسد كله وصار إلى حالة الموت بهذه الكيفية أدرك ابن طفيل العلاقة بين الحس والعقل والجسد والروح، فعندما ترك (حي بن بقظان) العالم المحسوس وراح يبحث في ماهية العالم المعقول علم أنه لايدركه بحواسه لأختلاف موضوع الحواس على حقيقة هذا الشيء الذي به يتوصل إلى أدراكه أمر لايشبه الاجسام ولا

---

(52) المصدر نفسه، ص158، وهنا نرى أن ابن طفيل ينتقل كما فعل (ابن باجه) قبله من الكثرة إلى الوحدة، أي من النفس النباتية إلى الحيوانية ثم إلى النفس الناطقة الخاصة بالإنسان.

(53) محمود، عبد الحليم، فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، ص116.

(54) ابن طفيل، قصة حي بن يقظان، مكتبة النشر العربي، دمشق، ص30، كذا ينظر محمد جلال أبو الفتوح، المذهب الاشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الاسلامي، مصدر سابق، ص133.

يفسد لفسادها فظهر له بذلك أن من كانت له مثل هذه الذات المعدة لمثل هذا الادراك فانه إذا طرح البدن بالموت، فأما أن يكون قبل ذلك في مدة تصريفه للبدن لم يتعرف قط بهذا الموجود (الواجب الوجود) ولا أتصل به ولا سمع عنه فهذا إذا فارق البدن لا يشتاق إلى ذلك الموجود ولا يتألم لفقده وهذه حال إلبهائم غير الناطقة كلها سواء كانت في صورة الإنسان او لم تكن[55]. وأما أن يكون قبل ذلك في مدة تصريفه للبدن قد تعرف بهذا الموجود وعلم ما هو عليه من الكمال والعظمة والسلطة والقدرة والحسن إلا أنه أعرض عنه وأتبع هواه حتى وافته منيته وهو على تلك الحال فيحرم من المشاهدة[56]، فيبقى في عذاب طويل والام لا نهاية لها فأما أن يتخلص من تلك الألام بعد جهد طويل ويشاهد ما تشوق إليه قبل ذلك وأما أن يبقى في الآمهِ بقاأً سرمدياً بحسب أستعداده لكل واحد من الوجهين في حياته الجسمانية[57] وتلك الاحوال والمعاناة تعبر عن أفعال النفس وثمار من ثمار الحياة المادية في هذه الدنيا الواجب التعامل معها على وفق نوازع النفس المطمئنة، وهي حال من تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود قبل أن يفارق البدن وأقبل بكليته عليه وتفكر في جلاله وحسنه وبهائه ولم يعرض عنه حتى وافته منيته وهو على هذه الحال من الأقبال والمشاهدة بالفعل فهذا إذا فارق البدن بقي في لذة لانهاية لها وغبطة وسرور وفرح دائم لاتصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب الوجود وسلامة تلك المشاهدة من الشوائب[58]، وهذه غاية المطالب الأخلاقية للنفس الإنسانية.

---

(55) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص182.

(56) محمود، د.عبد الحليم، فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، ص59.

(57) وهنا يرجع ابن طفيل كما يرى الاستاذ (مدني صالح) إلى اراء الفارابي التي لامه عليها في المقدمة حيث يقول في معرض نقده للفارابي، أن الفارابي أثبت في كتابه الملة الفاضلة بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في الام لانهاية لها، ثم صرح في كتابه السياسة المدنية بأنها منحلة وسائرة إلى العدم ولا بقاء إلّا للنفوس الفاضلة الكاملة، ينظر مدني صالح، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص37.

(58) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص182.

وتوصل إلى أن النفس منفصلة عن الجسد وتختلف عنه في المصير وفي الشوق إلى واجب الوجود، ويرى أن سعادة النفس وخلودها تكون بمشاهدة واجب الوجود، أما التي لا تدركه فمصيرها الفناء بمعنى تبعية سلوكها اللأخلاقي الذي انتهى بها إلى (عذاب دائم) لا مناص منه وتلك ذروة الفناء، وهو ما عبر عنه ابن طفيل شعراً مصوراً فيه علاقة النفس بالبدن قائلاً:

يا باكياً فرقة الأحباب عن شحط
هلا بكيت فراق الروح للبدن
نور تردد في طين إلى أجل
فأنحاز علواً وخلى الطين للكفن
ياشد ما أفترقا من بعد ما اعتلقا
أظنها هدنة كانت على عجل(59)

في ضوء هذه العلاقة (الدنيوية) للروح والجسد تأتي النتائج الأخلاقية لأفعال الناس في الحياة الثانية، أي ما دام الإنسان يهدف إلى الوصول إلى السعادة وما دامت السعادة قائمة على الوعي الحر والمعرفة السامية معنى هذا أن جميع الأفعال والأقوال التي يقدم عليها (العاقل) تأتي مشحونة بمضامين أخلاقية فاضلة يبتغي صاحبها نيل السعادة بالمشاهدة والرياضة.

فالعلاقة الجوهرية للنفس هي مع عالمها (الماورائي) الذي منحها مساحة أخلاقية يقاس على حجمها مساحة، السعادة الاخروية الناجمة عن التخلق بالأخلاق الالوهية والتشوق اليها، بعد أن بين له أن هذا الموجود الواجب الوجود أنما يدرك بالنفس وأن هذه النفس أنما أدركته لأنها قبس منه لايمكن فسادها، ورأى أن كمال ذاته ولذاتها أنما هو بمشاهدة ذلك

(59) صالح، مدني، ابن طفيل قضايا ومواقف، ص128، والدكتور عبد الحليم محمود فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، ص12.

الموجود الواجب الوجود والتشوق إليه والحذر من أنشغال النفس بعوائق الأمور الدنيوية فتقف حائلاً بينها وبين التأمل اللذيذ الممتع في واجب الوجود فتفسد حياة الإنسان ويسوء سلوكه وتفسد أخلاقه فيصاب بالحرمان(60) لهذا السبب أهتدى (حي بن يقظان) إلى علاج أخلاقي هو أن يعتني بتقوية نفسه أكثر مما يعني بتقوية جسده وأن يجتهد بأن لايحول بينه وبين نظره الاسمى الانشغال بالامور المادية ما دامت النفس قد أدركت طريقها نحو العُلى كمن يدرك نقصه بالكمال الأخلاقي ليكون أخلاقياً بالفعل بعد أن كان أخلاقياً بالقوة، أنه الادراك بالفعل للنفس المطمئنة بعد أن تعرفت إلى المدرك الاول وتعلقت به وحنت إليه مثل من كان بصير ثم عمى فإن لايزال يشتاق إلى المبصرات(61)، نعم النفس هي عين الجسد لابصار الفضائل والارتقاء بها.

فمن فقد أدراك ذلك الشيء بعد أن تعرف به فلا محالة أنه ما دام فاقداً له يكون في الام لا نهاية لها، كما أن من كان مدركاً له على الدوام فانه يكون في لذة لا أنفصام لها وغبطة لا غاية وراءها وبهجة وسرور لانهاية لها، وتلك هي السعادة في الدارين، تلك السعادة الأخلاقية، التي لم تدركها المخلوقات الادنى فأنتهت إلى عدم(62) بخلاف الكواكب والأفلاك التي رآها (حي) كلها منتظمة الحركات جارية على نسق ورأها شفافة مضيئة بعيدة عن قبول التغير والفساد، فحدس حدساً قوياً أن لها ذوات سوى أجسامها تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود وأن تلك الذوات العارفة ليست بالاجسام ولا منطبعة في أجسام مثل ذاته هو العارفة(63).

---

(60) ابن طفيل، حي بن يقظان، ضمن ملف حي بن يقظان لابن سينا والسهروردي، تحقيق احمد أمين، ص28.

(61) المصدر نفسه، تحقيق فاروق سعد، ص180.

(62) المصدر نفسه، مكتبة النشر العربي، دمشق، ص94.

(63) المصدر نفسه، تحقيق فاروق سعد، ص184.

ولما كان قد تصفح أنواع الحيوان ولم ير فيها ما يظن به انها شعرت بالموجود الواجب الوجود، وقد كان علم من ذاته أنها قد شعرت به قرر بذلك على أنه هو المخلوق المعتدل الروح الشبيه بالموجودات السماوية وتبين له أنه نوع مباين لسائر أنواع الحيوان وأنه أنما خلق لغاية أخرى واعد لأمر عظيم لم يعد له شيئ من أنواع الحيوان وهذا يتوافق مع حقيقته الإنسانية وغاياته الأخلاقية، فحين تأتي أفعال ذلك الإنسان سامية فاضلة هادفة بلوغ الخير الاسمى، عند ذلك أدركنا المساحة الأخلاقية التي منحها ابن طفيل للإنسان في هذا الكون العجيب، بعد أن تبين له أن أشرف جزئه وهو الشيء الذي عرف بواسطته الموجود الواجب الوجود وهذا الشيء العارف هو أمر رباني الهي لا يستحيل ولا يلحقه الفساد ولا يوصف بشيء مما توصف به الاجسام ولا يدرك بشيء من الحواس ولا يتخيل ولا يتوصل إلى معرفته بآله سواه، بل يتوصل إليه به فهو العارف والمعروف والعاقل والمعقول والعالم والمعلوم ولا يتباين في شيء من ذلك إذ التباين والانفصال من صفات الاجسام(64) لا العقول.

على الرغم من قناعته بأن هذه النفس كانت مكملة للجسد في الحياة الدنيا وأن ذلك البدن لم يخلق عبثاً ولا قرن به لأمر باطل وأنه يجب عليه أن يتفقده ويصلح من شأنه ما دامت المسؤولية مشتركة لصاحبهما في الدارين لذا اتجهت عنده الاعمال التي يجب أن يفعلها نحو ثلاثة أغراض للحصول على الكمال الأخلاقي تتدرج من الادنى إلى الاعلى:

أ - أما عمل يتشبه به بالحيوان غير الناطق، وهذا يجب عليه من حيث له البدن ذو الأعضاء المنقسمة والقوى المختلفة، وهذا التشبه لايحصل له به شيء من هذه المشاهدة بل هو صارف عنها وعائق دونها إذ هو تصرف في الأمور المحسوسة وهذه كلها حجب معترضة دون تلك المشاهدة وأنما احتيج إلى هذا التشبه لأستدامة هذا الروح الحيواني الذي

(64) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص189.

يحصل به التشبه الثاني بالاجسام السماوية[65]. فالزم نفسه أن لا يجعل لنفسه حظاً من هذا التشبه الاول إلّا بقدر الضرورة وهي الكفاية لأبقاء الروح الحيواني وأحدهما ما يمده من داخل ويخلق بدل ما يتحلل منه وهو الغذاء والآخر ما يقيه من خارج ويدفع عنه وجوه الأذى، فرأى أن يفرض لنفسه حدوداً لايتعداها ومقادير لايتجاوزها[66] تلك هي الحدود الدنيا للافعال الإنسانية.

ب - وأما عمل يتشبه به بالأجسام السماوية وهذا التشبه يجب عليه من حيث له الروح الحيواني الذي مسكنه القلب وهو مبدأ لسائر قوى البدن وهذا التشبه الثاني يحصل له بة حظ عظيم من المشاهدة على الدوام لكنها مشاهدة غير نقية، إذ من يشاهد ذلك النحو من المشاهدة على الدوام فهو مع تلك المشاهدة يعقل ذاته[67]، وهذه هي الحدود الوسطى للافعال الإنسانية في علاقة الإنسان بالموجودات.

ج - وأما عمل يتشبه به بالموجود الواجب الوجود، وهذا التشبه من حيث هو هو أي من حيث هو الذات التي بها عرف ذلك الموجود الواجب الوجود وبهذا تحصل له المشاهدة الصرفة والأستغراق المحض الذي لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلّا إلى الموجود الواجب الوجود والذي يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه ذات نفسه وفنيت وتلاشت وكذلك سائر الذوات كثيرة كانت او قليلة إلا ذات الواحد الحق الواجب الوجود[68]، وتلك هي ذروة الغايات الأخلاقية لأفعال الإنسان وهو يسمو شيئاً فشيئاً من قيودها المادية إلى أفاقها الماورائية.

---

(65) المصدر نفسه، ص189.

(66) ابن طفيل هنا يقول فلسفياً «بالوسط الأخلاقي» الذي أتبعه قبله الفارابي وكذلك ابن باجه حيث يرى الفارابي «إن الأموز التي بها تحصل الصحة أنما تحصل متى كانت بحال توسط، فإن الطعام متى كان متوسطاً حصلت به الصحة» ينظر الفارابي، كتاب التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص58.

(67) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص191.

(68) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص191.

فابن طفيل يجعل (حي بن يقظان) ينتقل من تشبه بالحيوان واعماله إلى تشبه بالكواكب واعمالها وهو في كل هذه التشبهات أراد أن يجد له طريقاً أفضل يصل بواسطته إلى (الاتصال) بواجب الوجود ويمنح أفعاله مضموناً أخلاقياً وعقلانياً محموداً بما يكشف عن الجوهر الأخلاقي للأفعال وغاية الفعل النبيل الذي يريد أن يصل إليه الإنسان حتى يحقق السعادة.

2 - العقل عند ابن طفيل واثاره الأخلاقية:

لما كان العقل هو عنوان مسؤولية الفعل الأخلاقي الإنساني في المنظور الاسلامي عند عموم المتكلمين والفلاسفة فإن الجهد الذي بذله ابن طفيل يتركز بصورة خاصة على غاية المعرفة التي يصل الإنسان إليها عن طريق التجربة العرفانية التي بها تحصل مشاهدة الموجود الثابت الوجود ولا يعّد ابن طفيل في هذا الرأي معارضاً للنهج العقلي لابن باجه[69]، إلّا أنه لا يرى كفاية طريق أهل النظر في سعيهم نحو الحقيقة وهو ما تجلى في نقده «لابن باجة» وكأن الأخير قد وصل إلى درجة معينة من المعرفة عن طريق العلم النظري والبحث الفكري الذي تخطاه ابن طفيل إلى مستوى معرفي يغايره بزيادة الوضوح والمشاهدة الذوقية التي تسمو على الادراك النظري المستخرج بالمقاييس وتقديم المقدمات واستنتاج النتائج[70]، على وفق الاساليب المنطقية الصورية التي تفتقر للمضمون الأخلاقي لأفعال الفضلاء.

ويضرب ابن طفيل مثلاً يوضح فيه الفرق بين وصف حالة الاتصال عند «ابن باجه» التي وصل إليها عن طريق العلم النظري وحالة الاتصال التي وصل وتحققت له «بالذوق» شأنه شأن الفرق بين حالة من خلق مكفوف البصر إلّا أنه جيد الفطرة قوى الحدس فأفعال هذا الشخص تمكنه

---

(69) عطية، د.فوزية عمار، المعرفة والسياسة عند ابن باجه، مصدر سابق، ص225.
(70) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص8.

من التعرف على أشخاص الناس والمدينة والأسواق بما له من ضروب الادراكات الأخرى حتى صار يمشي في تلك المدينة بغير دليل، وبعد أن حصل على هذه الرتبة أنفتح بصره ورزق الرؤية فأصبح يمشي في تلك المدينة كلها ويطوف بها دون أن يجد أمراً على خلاف ما كان يستشعره أثناء عماه، غير أنه حدث له أمران عظيمان هما زيادة الوضوح واللذة العظيمة[71].

فحال الفلاسفة الذين لم يصلوا إلى مرحلة المشاهدة المباشرة كحال التي تعتمد أفعاله على التخمين والظن، أما من وصل إلى مرحلة الذوق والمشاهدة فهي تعبير عن الأفعال الفاضلة والواعية التي تزداد تجلياته بحسب وضوح ودوافع أصحابه، لهذا السبب يوصي ابن طفيل سائله بأتباع طريقة قائلاً «ونحن لا نرضى لك بهذه المنزلة ونحن لا نقنع لك بهذه الرتبة ولا نرضى لك إلّا بما هو أعلى منها إذ هي غير كفيلة بالنجاة فضلاً عن الفوز بأعلى الدرجات وأنما نريد أن نحملك على المسالك التي قد تقدم عليها سلوكنا ونسبح بك في البحر الذي قد عبرناه اولاً حتى يفضي بك إلى ما أفضى بنا إليه فتشاهد من ذلك ما شاهدناه وتتحقق ببصيرة نفسك كل ما تحققناه»[72] أي أنه يدعو الفرد في المجتمع إلى العمل وأمعان الفكر والمجاهدة وقد كان ابن طفيل في تجربته خواض عباب ومقتحم صعاب ولا يرضى أن يقبل منه القول الذي يسوقه بلا دراسة وتجربة، اليس هذا من ابن طفيل دعوة إلى الاستقلال الفكري والعمل الجدي وعدم قبول الاقوال من الغير قضية مسلمة بها ذلك هو جوهر الفعل الإنساني المتوازن الذي يقود إلى أثار محمودة وثمار ناضجة تخرج بصاحبها من ظلام الظن إلى نور العلم.

---

(71) ابن طفيل، حي بن يقظان، (ملف حي بن يقظان) لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، تحقيق احمد أمين، ص60، كذا ينظر عمر فروخ، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص39.

(72) المصدر نفسه، تحقيق فاروق سعد، ص116.

أي ان بامكان (حي بن يقظان) عند ابن طفيل أن يتصل بالعقل ولكن على نمط آخر غير النمط الفلسفي المألوف، لفرط حساسياته الأخلاقية وبهذا أختلف عن قصة (حي بن يقظان) عند ابن سينا السابق عليه والسهروردي المعاصر له فلم تقتصر على شرح الطريق الذي سلكه (حي) عند ابن سينا بل وضع في موازاته طريقاً آخر هو من ابتكار ابن طفيل واعني به الطريق الأخلاقي بفضل المذهب الذي اعتمده ابن طفيل الذي يعتقد أن في وسع الإنسان أن يرتقي في أفعاله من المحسوس إلى المعقول وأن يصل بقواه الطبيعية إلى معرفة الإله والعالم[73]، في سياق العلاقة التي سبق أن وقفت عندها في ثنايا هذا الفصل.

وهذه المعرفة التي أشار إليها ابن طفيل تنقسم إلى قسمين:

أ - المعرفة الحدسيه: وهي معرفة مبنية على الكشف والإلهام كالتي عند الصوفية ويمكن الوصول إليها من خلال ترويض النفس حتى تنكشف لها الحقائق انكشافاً وليس في مصطلحات الفلسفة المجردة ما يدل عليها دلالة حقيقية فهي حال اكثر منها معرفة سماها بعضهم ذوقاً وسماها أخرون حدساً او كشفاً، تأتي تتويجاً للجهود التي يبذلها العارف وهو يسيطر على أفعاله ويوجهها وجهه عرفانية.

ب - أما القسم الثاني فمؤسس على الحواس والبرهان والبحث الفكري تسمى المعرفة النظرية[74]، التي هي موضوع العلم والمنطق والقياس النظري.

وقد سّخر (ابن طفيل) (حي) أمكانية سلوك هذين الطريقين على سبيل التكامل بين متطلبات الحاجة والدهشة والعلم والمعرفة والتجربة والتعقل، للوصول إلى الحقيقة المطلقة فتارة يصل إلى معرفة الأشياء بحواسه وتارة

---

(73) المصدر نفسه، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص23.

(74) ابن طفيل، حي بن يقظان، (ملف حي بن يقظان) لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، تحقيق احمد أمين، ص20.

يصل إليها عن طريق الكشف والحدس الباطني، (فحي بن يقظان) عند ابن طفيل أسماً لإنسان يعمل بعقله وذوقه معاً، او قل بجسده (علماً) وبعقله (حكمة) وبقلبه (ذوقاً).

ويقول الدكتور (جميل صليبا) في تحقيقه لحي بن يقظان لابن طفيل ويمكن أن نلخص فلسفة الاشراق الذي يحاول ابن طفيل تمثيلها في قصته بأنها طريقة اهل النظر الذين يدركون ما بعد الطبيعة بأتباع طرق البحث والنظر اولاً ثم الأنتهاء من ذلك إلى الذوق بالمشاهدة[75]، على أساس المفهوم العرفاني.

أي أن ابن طفيل عن طريق (حي) حاول معرفة الجميع بما فيه عالم العلل والأسباب بالبرهان التجريبي والتأمل العقلي والكشف العرفاني الذي عن طريقه عرف الله، وذلك مثلث الدوافع الإنسانية الذي أدركه ابن طفيل ليصوغ منه طريقاً للإنسانية (العلم، الحكمة، العقيدة).

وبعد أن رفض ابن طفيل البحث النظري للتدليل على قضايا القلب حيث يقول «ولقد أفرطت في تدقيقك حتى أنك أنخلعت عن غريزة العقلاء وأطرحت حكم المعقول، فإن من حكم العقل أن الشيء أما واحد او كثير فليلتذ في غلوائه وليكف من غرب لسانه وليتهم نفسه وليعتبر بالعالم المحسوس الخسيس بنحو ما أعتبر (حي بن يقظان) حيث كان ينظر فيه بنظر آخر فيراه كثيراً كثرة لاتنحصر لاتدخل تحت حد ثم ينظر فيه بنظر آخر فيراه واحداً»[76].

ويرى الاستاذ فاروق سعد أن قوله (حتى أنخلعت عن غريزة العقلاء واطرحت حكم المعقول) يقصد به أن العقل الذي يعنيه هو وأمثاله انما هو القوة الناطقة التي تتصفح أشخاص الموجودات المحسوسة وتأخذ منها المعنى الكلي، والعقلاء الذي يعنيهم ينظرون بهذا المنظار، والنمط الذي

---

(75) المصدر نفسه، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص31.

(76) ابن طفيل، قصة حي بن يقظان، مكتبة النشر العربي، دمشق، ص. 117.

كلا منا فيه فوق هذا كله فليسد سمعه من لايعرف سوى المحسوسات وكلياتها وليرجع إلى فريقه[77] ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾[78].

أي أن (حي بن يقظان) قد رفض العقل والمنطق والنظر الفلسفي وملّ المحاكمات المنطقية وانتقل من منهج في النظر إلى منهج آخر من منهج التأمل العقلي إلى منهج الرؤية بعين القلب.

وقد سبق وعاب أبو بكر بن الصائغ هذا الالتذاذ على القوم وذكر أنه للقوة الخيالية وهنا يرد عليه ابن طفيل بقوله «لا تستحل طعم شيء لم تذق ولا تتخط رقاب الصديقين» [79] ما داموا قد أدراكوا الغايات القصوى لأفعالهم.

لذا نرى ابن طفيل يعتقد أن ما تكلم عنه (ابن باجه) ليس إلّا مرحلة أولية من مراحل الاتصال بواجب الوجود والتعبير عنها في الاقوال والأفعال تمهيداً للارتقاء إلى المرحلة الفاصلة التي هي في رأي ابن طفيل تتجاوز المناخ الروحي الذي سبق وتكلم عنه الشيخ الرئيس ابن سينا فيقول «ثم إذا بلغت به الأرادة والرياضة حداً ما عنت له خلسات من أطلاع نور الحق لذيذة كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه، ثم أنه تكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن الارتياض ثم أنه ليوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض فكلما لمح شيئاً عاج منه إلى جنان القدس فيذكر من أمره أمراً فيغشاه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفاً والوميض شهاباً بيناً وتحصل له معارفه مستقرة كأنها صحبة مستمرة»[80] أنها الحالة الواضحة من المعرفة

---

(77) ابن طفيل، قصة حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص210، كذا بنظر مدني صالح ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص108.

(78) سورة الروم، الآية 7.

(79) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص10.

(80) المصدر نفسه، ص7.

والمستقره لفرط ثبات مقوماتها، وهي حالة عرفانية وليدة الذوق لا وليدة الادراك النظري ولذلك أن اللذة مرتبطة بهذه الحالة من حالات الاتصال في رأي ابن طفيل.

خلافاً لما ذهب إليه (ابن الصائغ) ولهذا يقول ابن طفيل لسائله «أما أن تسأل عما يراه أصحاب المشاهدة والاذواق والحضور في طور الولاية فهذا مما لايمكن أثباته على حقيقة أمره في كتاب ومتى حاول أحد ذلك وتكلفه بالقول او الكتب أستحالت حقيقته وصارت من قبيل القسم النظري»[81].

فلسفة ابن طفيل أرادت أن تجعل العقل وسيلة لارتقاء الفعل ليكون سلماً في الوصول إلى الله سبحانه والاتصال ثمرة نظر وتأمل يطمئن القلب بالرياضة الزهدية والصوفية التي بفضلها يتم أطلاق قوى العقل من قيود المادة حتى تستطيع الاتصال بواجب الوجود.

ولهذا نجد في قصة (حي بن يقظان) أقتران فاعلية النفس الإنسانية بمقدار أرتياضها فترتفع في أفعالها من المحسوس إلى المعقول، او بالأحرى ترتقي عملية الادراك، رمزياً من عالم الظلمة وتستمر أفعال النفس وتجلياتها في الصعود تدريجياً من هذا العالم متجهة إلى أعلى حيث ينكشف لها الوجود تدريجياً وهذا الطريق الصاعد الذي تسلكه النفس يدفع بها خطوة خطوة إلى أعلى[82]. نحو أزكى الاعمال وأفضل الاقوال وأعدل الافعال بما يتناسب طردياً مع المجاهدة.

فابن طفيل أتبع المنهج الجدلي الصاعد به أستطاع أن يكشف سر العالم وسببه الفاعل ويؤكد عطل المادة التي لايمكن أن توجد من غير

---

(81) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص10، كذا ينظر تيسير شيخ الأرض، ابن طفيل، ص29.

(82) المصراتي، علي مصطفى، ابن طفيل واثره الفكري، بحث ضمن مجلة الطريق، العدد 1، 2، مطبعة النجاح، بيروت، 1962، ص57.

خالق لها به، وله، ومنه تنكشف أنوار بواطن العارفين واعتدالهم أعتماداً على القاعدة القائلة ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْۗ﴾[83] أنها القوة التي أستطاع عن طريقها أن يصل إلى هذه المعرفة، نعم فلولا أرادة السالكين في التحرر من قيود المادة والاتجاه نحو مركز الاشعاع والنور لما استطاعت (بعض النفوس) أن تصل هدفها وتحقق غايتها بالتشبيه بالأخلاق الإلهية في الاعمال والأقوال والأفعال وعلى هذه الرؤية أستقامت المكونات الأخلاقية (الارادية/الحرّه) للفاضلين والحكماء والعارفين والواصلين، وبهذه الكيفية كانت (أفعالهم) غاية ما يتمناه الحكيم العاقل في دنياه، فمنطق العرفان عند ابن طفيل هو الوسيلة التي بفضلها اكتسبت حركات ذلك الإنسان وسكناته (أفعاله) وأقواله مضموناً أخلاقياً سامياً هو غاية العقلاء وهدفهم الاسمى.

3 - أخلاقية الفعل الإنساني بين عالم المادة وعالم الروح:

لقد جعل ابن طفيل المعرفة السامية أساس الفعل الفاضل وهو يتدرج متصاعداً مع خبرات (حي) وتأملاته لذلك يوصف لسائله آليات هذا المنهج قائلاً «ولقد حرك مني سؤالك خاطراً شريفاً أفضى بي إلى مشاهدة حال لم أشهدها من قبل، وأنتهى بي إلى مبلغ هو من الغرابة بحيث لا يصفه لسان ولا يقوم به بيان لأنه من طور غير طورهما وعالم غير عالمهما، غير أن تلك لما لها من البهجة والسرور واللذة لا يستطيع من وصل إليها وأنتهى إلى حد من حدودها أن يكتم أمرها او يخفي سرها بل يعتريه من الطرب والنشاط والمرح والانبساط ما يحمله على البوح مجمله دون تفصيل»[84] وهذا السلوك الذي يذكره ابن طفيل يمثل الغاية التي يريد (حي بن يقظان) أن يصل إليها.

---

(83) سورة الرعد، الآية 11.

(84) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص106.

بعدها يصف حال الواصلين إلى هذه الحال حيث يقول، وأن كان ممن لم تحذفه العلوم قال فيها بغير تحصيل حتى أن بعضهم قال في هذه الحال (سبحاني ما أعظم شأني) وقال غيره (أنا الحق)[85] غير أن ابن طفيل كان يمدح (الغزالي) حيث يقول، وأما الشيخ أبو حامد (الغزالي) فقال متمثلاً عند وصوله إلى هذه الحال بهذا البيت:

فكان ما كان مما لست أذكره

فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

ثم يقول «وإنما أدبته المعارف وحذفته العلوم»[86].

حتى يقول وأنه من رام التعبير عن تلك الحال فقد رام مستحيلاً وهو بمنزلة من يريد أن يذوق الألوان من حيث هي الوان ويطلب أن يكون السواد مثلاً حلواً او حامضاً، ولا سبيل إلى التحقيق من ذلك المقام إلّا بالوصول إليه وتذوقه[87].

ثم يذكر ابن طفيل أن هذه الحال لايمكن أن توصف إلا رمزاً وعن طريق التمثيل لأن تلك الحال غريبة لا يمكن للسان أن يصفها ولا للالفاظ أن تعبر عنها.

ويؤكد ابن طفيل أن أتصال العقل الإنساني بالله أنما هو نوع من الشمول يقود إلى نوع من الشعور الباطني بوجود طاقة هائلة تسبغ على الإنسان ثقة بالنفس لا حدود لها وهو يتعقب خطوات فعل الالتذاذ بهذه العائدية وصولاً إلى السعادة فلا سعادة من غير استعداد وتهيؤ واندماج بوحدة كونية تعجز معها جميع المعيقات المادية عن كبح جماح الإنسان (العارف) عن بلوغ اللحظة السعيدة المعبرة عن نقاء البواطن نحو الخالق وجميع أطراف الوجود، نعم أنه أحساس بالانتماء إلى قوة الوجود الكونية

---

(85) المصدر نفسه، مكتبة النشر العربي، دمشق، ص5.

(86) المصدر نفسه، تحقيق فاروق سعد، ص107.

(87) المصدر نفسه، ص206.

التي تحثنا على الاتيان بالافعال الفاضلة المبرأة من أغراضها (الوقتية) وذلك جوهر التعبير عن أخلاقية الفعل لدى السائرين على طريق الاتصال كما يراه ابن طفيل في منطلقاته السايكولوجيه ومسوغاته العقيديه والعقلية، بفضل وحدة وجودية تصهر الكثرة المادية في وحدة كونية ايماناً منه بأن هذا العالم المتباين في مظاهرة أنما هو في حقيقته شيء واحد، وهي الغاية التي يسعى إليها ابن طفيل بطريقة مضمره، وأن موقفه هذا شبيه بموقف (ابن باجه) الذي يرى أن السعادة الإنسانية هي الاتصال بالعقل الفعال، ولو أن طريقته في الوصول تختلف عن طريقة (ابن طفيل) ومعها تختلف حيثيات الفعل الإنساني ما دام الاصل دوافع القلب والفؤاد (الباطن) فتكون السعادة غاية هذا الكمال فهي طلب الفناء عن النفس والأخلاص في مشاهدة الحق حتى تغيب السماوات والأرض وما بينها عن فكر المريد وتزول الصور الروحانية ويتلاشى الكل ويضمحل ولا يبقى إلا الواحد الحق ويشاهد حينئذ ما لاعين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر[88].

بمعنى أن بلوغ السعادة هي ثمرة لسلسلة من الافعال الفاضلة والمحمودة التي توفر للعارف فرصة بلوغ المرام بخلاف غيره من القاعدين.

ويستمر ابن طفيل بوصف حالة المشاهدة هذه وهو يتأمل انعكاس نور الألوهية في الكون بقوله «إنه بعد الاستغراق المحض والفناء التام وحقيقة الوصول شاهد للفلك الاعلى الذي لا جسم له، ورأى ذاتاً برئيه عن المادة ليست هي ذات الواحد الحق ولا هي نفس الفلك ولا هي غيرها وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة من المرائي الصقلية فأنها ليست هي الشمس ولا المرأة ولا هي غيرهما»[89].

بعد ذلك عادت له حواسه وتنبه من حالة تلك وزلت قدمه عن ذلك المقام ولاح له العالم المحسوس وغاب عنه العالم الإلهي إذ لم يكن

---

(88) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص24، كذا ينظر عمر فروخ، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص55.

(89) محمود، عبد الحليم، فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، ص55.

اجتماعهما في حال واحدة[90]. بهذه السيرورة الدائرية بين غياب وحضور دارت سلسلة الافعال البشرية صاعدة في سلمها المعرفي من مرتبة إلى مرتبة أسمى، وحين تعود أدراجها لا تأتي خاوية الوفاض بل تزودت من المعين الإلهي بمدد من الحبور لا حدود له هو بمثابة الدافع الذي يدفع النفس الإنسانية على الاتيان بالاعمال الجليلة المعبرة عن نورانية الزاد الذي تزودت لرحلة الأياب وهكذا تتكرر الممارسة ويعتني السالك العارف بجميع ما يسبغ على حركاته وسكناته بعداً أخلاقياً ويخبرنا ابن طفيل أنه لما عاد إلى العالم المحسوس بعد جولاته حيث سئم تكاليف الحياة الدنيا واشتد شوقه إلى الحياة القصوى جعل يطلب العودة إلى ذلك بالنحو الذي يطلبه اولاً حتى وصل إليه بأيسر من السعي الذي وصل به اولاً ودام فيه ثانياً مدة أطول من الاولى ثم عاد إلى العالم المحسوس ثم تكلف الوصول إلى مقامه بعد ذلك فكان أيسر عليه من الاولى والثانية وكان دوامه أطول وما زال الوصول إلى ذلك المقام الكريم يزيد عليه سهولة والدوام يزيد فيه طولاً مدة بعد مدة حتى صار يصل إليه متى شاء ولا ينفصل عنه إلا متى شاء[91]. وذلك من خلال الاقوال والأفعال والحركات والسكنات التي تليق بهذه الحال من الافعال المحمودة والفضائل المنشودة.

وهذه شبيهة بتجربة (حي) (السهروردي) وغربته الغربيه التي يقول فيها «فبكيت زماناً وشكوت إليه من سجن قيروان، فقال لي نعم تخلصت إلا أنك لابد راجع إلى السجن الغربي، فلما سمعت طار عقلي فتضرعت إليه فقال لي أما العود فضروري الآن ولكني أبشرك بشيئين أحدهما أنك إذا رجعت إلى الحبس يمكنك المجيء الينا والصعود إلى جنبنا متى شئت، والثاني أنك متخلص من الآخر إلى جنابنا تاركاً البلاد الغربيه بأسرها مطلقاً ففرحت بما قال»[92].

---

(90) المصدر نفسه، ص138.

(91) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص83.

(92) السهروردي، حي بن يقظان، ضمن الملف المشترك لابن سينا وابن طفيل، تحقيق أحمد امين، ص127.

أي أن أفعال الإنسان بعد أن يصل إلى هذه الدرجة الروحية الكاشفة وفي أثناء عودته إلى وعيه (بدنه وحسه وحياته في الحياة الدنيا) تصطبغ بصبغة أخلاقية سامية تعينه على الاتصال بالعالم الاعلى مرات ومرات وكأن قانوناً أخلاقياً/ معرفياً يحكم أقواله وأفعاله أي أن غاية ابن طفيل في الربط بين المشاهدة والسعادة أنما تكمن في أخلاقية الأفعال المحمودة بها تتحقق الطريقة المثلى للتفوق على الذات بعد تطور الطاقة الإنسانية وتكاملها علمياً ودينياً وفلسفياً، ولم تكن الفلسفة عند ابن طفيل في حدودها العملية إلا مرحلة كان قد تخطاها في تطوره قبل أن يلاقي (أبسال)[93].

(93) صالح، مدني، ابن طفيل قضايا ومواقف ص138.

المبحث الرابع
السلوك الحميد والمجتمع الفاضل عند ابن طفيل

إن الأطار الرمزي لقصة (حي بن يقظان) لا يحول بين الباحث والمضامين الأخلاقية التي تترجم لنا سعي العارفين إلى تأسيس المجتمع الفاضل على أسس عقلية، فيصور لنا ابن طفيل مراحل التطور الطبيعي للإنسان مبيناً لنا علاقة الفرد بالجماعة بصورة حية وواضحة فأختار من أجل ذلك جزيرتين الاولى مسكونة تمثل الجمعية البشرية بتقاليدها وعاداتها المتوارثة والثانية متفردة بالإنسان في تطوره الطبيعي بعيداً عن تأثير المجتمع(94)، أي الإنسان الذي يحيا على الفطرة السليمة والعقل الباحث عن أجوبة على أسئلة دهشته والقلب الذي يكتشف شروط أمنه الذاتي بهدوء وتدرج يستطيع أن يتدرج في المعرفة عن طريق التأمل من المادي المحسوس إلى ما وراء المادة وما خلف المرئي حتى يصل إلى تكوين فكرة عن عالم ما وراء الطبيعة وأن يتوصل إلى معرفة العالم العلوي ويهتدي إلى معرفة الله سبحانه وخلود النفس.

وهو بهذا يتفوق على (متوحد) ابن باجه وغربته بين أهله ومجتمعه وعقيدته، بينما (متوحد) ابن طفيل يعيش في غربة مطلقة بمعزل عن تأثير المجتمع أو قل في عالم مستقل خاص على وفق جدل (الذات والطبيعة) ليستكمله بجدل آخر هو (الذات والوجود المطلق) او الذات الكلي.

لذا كان اللقاء بين (حي بن يقظان) (وأبسال) عند ابن طفيل كناية عن لقاء بين متفلسف استكمل شروط مرحلة التأمل الفلسفي ومل المحاكمات المنطقية ويتحفز لتخطيها إلى مرحلة آخرى من حيث (الوعي) (والسلوك الحر) فأنتقل من منهج إلى منهج آخر أي من منهج التأمل العقلي إلى منهج الرؤية الباطنية بعين القلب، اما (أبسال) فانه قد تخطى مرحلة النظر

(94) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص36، كذا ينظر فؤاد فرام البستاني، دائرة المعارف، المجلد الثالث، بيروت، 1960، ص304.

اللاهوتي ورقي منه إلى التصوف، وأصبح في التصوف ناسكاً ترك الدنيا كلها وهاجر طلباً للعزلة، أي أعتزل المجتمع والجماعة وهاجر إلى جزيرة (حي بن يقظان) بهدف العزلة والارتياض الروحي والممارسة الصوفية[95].

ولما لاحظ (حي بن يقظان) حسن خشوعه وتضرعه وبكائه لم يشك في أنه من الذوات العارفة بالحق فتشوق إليه وأراد أن يكتشف ذخيرته ويطلع على مكنونات تجربته.

وفي اللقاء وصف (حي بن يقظان) منهجه وكيف ترقى بالمعرفة حتى تحقق له الوصول فلما سمع «أبسال» منه وصف تلك الحقائق والذوات المفارقة لعالم الحس العارفة بذات الحق ووصف له ما أمكنه وصفه مما شاهده عند الوصول من لذات الواصلين وألام المحجوبين لم يشك «أبسال» في جميع الاشياء التي وردت في شريعته من أمر الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وجنته وناره هي أمثلة هذه التي شاهدها «حي بن يقظان» في مقامه الكريم[96].

فأنفتح بصر قلبه وانقدحت نار خاطره وتطابق عنده المعقول والمنقول ولم يبق عليه مشكل في الشرع إلا تبين ولا مغلق إلا انفتح ولا غامض إلا أتضح وصار من أولى الألباب[97]، عند ذلك نظر إلى (حي بن يقظان) بعين التعظيم وتحقق عنده انه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون فألتزم خدمته والاقتداء به والأخذ بأشارته فيما تعارض عنده من الاعمال الشرعية التي كان قد تعلمها في ملته.

وجعل «حي بن يقظان» يستفحصه عن آمره وشأنه فجعل (أبسال) يصف له شأن جزيرته وما فيها من العالم وكيف كانت سيرتهم قبل وصول الملة إليهم وكيف هي الأن بعد وصولها اليهم، ووصف جميع ما ورد في

(95) صالح، مدني، ابن طفيل قضايا ومواقف، ص136.

(96) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص87.

(97) المصدر نفسه، (ملف حي بن يقظان) لابن سينا والسهروردي، ص126.

الشريعة من وصف العالم الإلهي والجنة والنار والبعث والنشور والحشر والحساب ففهم (حي) ذلك كله ولم ير فيه شيئاً على خلاف ما شاهده في مقامه[98]، ولا سيما الدوافع الأخلاقية والدينية للافعال الإنسانية.

نستنتج مما تقدم أن أتصال (حي بن يقظان) (بأبسال) يدل على أتفاق الحكمة مع الشريعة التي يأخذها الناس عن الانبياء سبيلاً للافعال المحمودة ولكل منهما أصول خاصة وطريقة مباينة لكنهما يلتقيان في النهاية عند الغايات السعيدة. وأنه لاخلاف بين الدين كما فهمه (أبسال) وبين ما يراه أرباب المشاهدة من حيث الاوامر والنواه، وأن الدين نتيجة صلة صادقة بين الله وبين عبد من عباده أختاره الله لنشر رسالة السماء، وطور المشاهدة الاشراقية لا يعدو هو الآخر أن يكون صلة بين الله وبين عبد جاهد جهاداً عنيفاً حتى وصل إلى السعادة الكلية والمشاهدة الحقيقية فأتصل بالملأ الاعلى[99]، بجميع جوارحه وسخر لذلك حركاته وسكناته وأقواله وأفعاله.

ولما عرف (حي بن يقظان) أحوال الناس في الجزيرة الثانية التي كان يسكنها «أبسال» وأخبره أن تلك الطائفة هم أقرب إلى الفهم والذكاء من جميع الناس أشتد شوقه عليهم وطمع أن تكون نجاتهم على يديه وقرر الوصول إليهم وايضاح الحق لهم لما علم من (أبسال) عنهم من نقص الفطرة والأعراض عن أمر الله، وحين أجتمع (حي) إليهم وبدأ في بث أسرار الحكمة فما هو أن ترقى عن الظاهر قليلاً وأخذ في وصف ما سبق أن فهموا وهم على خطأ في ذلك فجعلوا ينقبضون عنه وتشمئز نفوسهم مما يأتي به[100]، جهلاً لا كرهاً.

وحاول ابن طفيل على لسان (حي) أن يستلطفهم ليلاً ونهاراً ويبين

---

(98) المصدر نفسه، تحقيق فاروق سعد، ص 227.

(99) محمود، د.عبد الحليم، فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، ص46.

(100) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص230.

لهم الحق سراً وجهاراً فلا يزيدهم ذلك إلا نفوراً مع أنهم كانوا محبين لأفعال الخير راغبين في دواعي الحق إلا أنهم لنقص في فطرتهم كانوا لايطلبون الحق من طريقه ولا يأخذونه من جهة تحقيقه ولا يلتمسونه من بابه بل كانوا لايريدون معرفته من طريق أربابه فيئس عن أصلاحهم وأنقطع رجاؤه من قبولهم[101]. قناعة منه أن الأفعال المحموده السامية رهن برياضة روحية كفيله بفتح أفاق المعرفة الحقة أمام المرتاضين السالكين وهو أمر يتطلب العمل والهمه.

لذا نرى أن ابن طفيل اهتم بما قدمه (ابن باجه) من أفكار عرفانية ووافقه على أن العامة خطر على الرجل الفائق الفطرة وكان ابن باجه يحاول نفعهم ما أمكن، اما ابن طفيل فنفض يده من أمكان أصلاحهم[102]، لا لشيء سوى لركونهم إلى حالة من الكسل والدعه والتقليد.

وتبين له عدم أمكانية مخاطبتهم بطريق المكاشفة وأن تكليفهم فوق هذا القدر لايتفق مع الغايات التربوية والأخلاقية وأن حظ اكثر الجمهور من الأنتفاع بالشريعة أنما هو في حياتهم الدنيا ليستقيم معاشه لتعدد مشارب الناس وتفاوت مصادر تقليدهم، ورأى أن كل حزب بما لديهم فرحون وقد اتخذوا الههم هواهم ومعبودهم شهواتهم وتهالكوا في جمع حطام الدنيا من الاموال ولا تنجح فيهم الموعظة ولا تعمل فيهم الكلمة الحسنة ولا يزدادون بالجدل إلا اصراراً[103]، وتلك هي ملامح أفعال المدن الجاهلة وكان يقول «إن الناس لو فهموا الأمر على حقيقته لأعرضوا عن هذه البواطل واقبلوا على الحق وأستغنوا عن هذا كله، ولم يكن لأحد

---

(101) محمود، د.عبد الحليم، فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، ص148.

(102) فروخ، عمر، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص25 كذا ينظر د.مصطفى غالب في سبيل موسوعة فلسفية، ابن طفيل ص16، كذا ينظر د.فضيلة عباس مطلك الاصول الاشراقية عند فلاسفة المغرب، بيت الحكمة، بغداد، 2001، ص204.

(103) ابن طفيل، حي بن يقظان، ملف حي بن يقظان، لابن سينا والسهروردي، تحقيق احمد امين، ص129.

أختصاص بمال يسأل عن زكاته او تقطع الايدي على سرقته او تذهب النفوس على أخذه مجاهرة»[104]، فالمعرفة أساس السلوك السليم والعارف بين الناس هو الاكثر قدرة على أمتلاك ناصية الافعال المحمودة والأعمال الفاضلة.

وكان يظن أن الناس كلهم ذو فطرة فائقة وأذهان ثاقبة ونفوس عازمة ولم يدرِ ماهم عليه من البلادة والنقص وسوء الرأي وضعف العزم، فالإنسان ذو الفطرة الفائقة هو وحده القادر على الوصول بعقله إلى جوهر ما جاء الانبياء من عند الله ليقرنه بالسلوك المتوازن، عند ذلك علم أن الحكمة والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل ووردت به الشريعة هو المعنى الأخلاقي لسلوك الأفراد ولا يحتمل المزيد فلكل عمل رجال وكل ميسر لما خلق له[105]، هكذا تنتظم القاعدة الأخلاقية لأفعال البشر.

بعد ذلك أوصاهم بملازمة ما هم عليه في السلوك في حدود الشرع والأعمال الظاهرة وعلم هو وصاحبه (أبسال) أن هذه الطائفة المريدة القاهرة لا نجاة لها إلّا بهذا الطريق وانها أن رفعت عنه إلى درجة الاستبصار لم يمكنها أن تلحق بدرجة السعداء وانتكست وساءت عاقبتها وأن هي دامت على ما هي عليه حتى يوافيها اليقين فازت بالامن وكانت من أصحاب اليمين[106].

وعرف أن الحقيقة الخالصة لم تخلق للعوام إذ أنهم مكبلون بأغلال الحواس وأن الغالبية العظمى من الناس لايمكن أن تنفذ إلى باطن الحقيقة ولابد لها أن تتوقف عند ظاهرها، هذه الطائفة لا يمكن أن تتعدى ما جاء به الانبياء من الامور الظاهرة والفرائض والعبادات اما ذوو الفطرة الفائقة فهم وحدهم الذين يغوصون على الباطن ولهم الحق وحدهم في الوصول

---

(104) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص228.

(105) المصدر نفسه، ص223.

(106) المصدر نفسه، ملف حي بن يقظان، لابن سينا والسهروردي، تحقيق احمد امين، ص130.

إلى الحقيقة[107]، لذا قرر أعتزال هؤلاء الناس إلى الابد هو وصاحبه وعادا إلى جزيرتهما لينعما بهذه الحياة الرفيعة الإلهية الخالصة التي لايدركها إلا القلائل من الناس، وبقيا يعبدان الله حتى أتاهما اليقين[108].

نستنتج مما تقدم أن ابن طفيل يوزع الناس على مراتب (معرفيه) لا طبقية تختلف في سلوكها، فالمجتمع يتألف من العامة وهم أهل الظاهر والسلوك التقليدي وهم الكثرة المطلقة، أما الخاصة فهم أهل الباطن القلة من ذوي الفطرة الفائقة[109]. أن ابن طفيل يقرن الأخلاق بالمعرفة لذلك وجد أن من خصائص العامة النقص وسوء الرأي وضعف العزم والسلوك التقليدي الذي يفتقر للعقل والمعرفة والتجربة والدراية فهم يتمسكون بظاهر الأمور فهم في منزلة الحيوان غير الناطق، إذ يتمسكون في تصرفاتهم بالامور المحسوسة اما مال يجمعه او لذة ينالها او شهوة يقضيها او جاه يحرزه او عمل من أعمال الشرع يتزين به ظاهرياً لأغراض التباهي، اما الخاصة من ذوي الفطرة الفائقة فأعمالهم فاضلة وتصرفاتهم محمودة لأنهم أهل التفكير الذين يختلفون مع من هم دونهم مرتبة لذلك كانوا فيما يتعلق بالدين ومتطلباته أشد غوصاً على الباطن وأكثر عثوراً على المعاني الروحية واطمع في التأويل وأميل إلى العزلة والأنفراد من العامة[110]. في جميع ما يسعون إليه من شعائر وتصرفات وأقوال وأفعال.

---

(107) ونجد ان ابن رشد المعاصر لابن طفيل يستفيد من هذه الفكرة ويتأثر بها حيث يرى ضرورة أخذ الجمهور بما يفيده ظاهر النصوص وبالتالي تجنب أفشاء التأويل لهم بل قد يكون أفشاء التاويل سبباً في بلبلة عقولهم وبالتالي فإن أهل البرهان (الفلاسفة) وحدهم لهم الحق في التأويل، ينظر ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997، ص50.

(108) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص93.

(109) ابن طفيل هنا يتبع نفس رأي (ابن باجه) قبله وابن رشد من بعده في تقسيم الناس إلى عامة وخاصة حيث يقول ابن رشد «السبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائهم في التصديق»، ينظر ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص98.

(110) أبو الفتوح، محمد جلال، المذهب الاشراقي بين الدين والفلسفة في الفكر الاسلامي، ص137.

وبهذا ناقش ابن طفيل في (حي بن يقظان) مشكلة أخلاقية وقف حيالها جميع فلاسفة الاسلام لبيان الصلة بين الدين والفلسفة او بين الشرع او العقل وقد اعتقد انهما يلتقيان في الغاية لكنهما يختلفان في طريقة كل منهما[111]، لا بمقدار ما تنطوي عليه أجوبة الشرع والعقل على مفاهيم نظرية بل بمقدار ما تحث عليه من سلوك فاضل.

وأخيراً يقول ابن طفيل، ما كان من نبأ «حي بن يقظان» (وأبسال وسلامان) وقد اشتمل على حظ من الكلام في المعرفة والأخلاق لا يوجد في كتاب ولا يسمع في معتاد خطاب وهو من العلم المكنون الذي لا يقبله إلّا أهل المعرفة بالله وأرباب الأخلاق الفاضلة ولا يجهله إلّا أهل الغرة بالله، وقد خالفنا فيه طريق السلف الصالح في الضنانة به على غير أهله والشح به عليهم، إلا ان الذي سهل علينا أفشاء هذا السر وهتك الحجاب ما ظهر في زماننا من أراء فاسدة نبغت بها متفلسفة العصر وصرحت بها حتى أنتشرت في البلاد وعم ضررها[112].

أي أنه أراد تشريح أحوال عصره الاجتماعية وبيان فساد الانظمة وانحطاط الأخلاق وجمود العقائد الدينية ونقد الاوضاع الاجتماعية التي كانت تقيد الافراد بقيود بعيدة عن روح العقيدة والحياة فلا سبيل للفعل الفاضل إلّا المعرفة العميقة والانكشاف العرفاني في مدارج التطور الإنساني.

---

(111) لم يأتِ ابن طفيل هنا بجديد لأن أتصال الحكمة بالشريعة واتحادهما امر صرح به الكندي والفارابي وابن سينا من قبل إلّا ان ابن طفيل يفضل على الذين تقدموه برقيق عباراته وحسن أشاراته واستعماله الرموز الحية ينظر ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص27.

(112) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص235، كذا ينظر عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، ص151.

نخلص من هذا البحث إلى النتائج الآتية:

1 - إن ابن طفيل كان يستهدف من وضع كتابه (حي بن يقظان) الوصول إلى الحقيقة المطلقة التي تحدث عنها فلاسفة الاسلام في المشرق كالفارابي في المدينة الفاضلة، والشيخ الرئيس (ابن سينا) في (الحكمة المشرقية) وهو أمر نوه به ابن طفيل نفسه حين قال لسائله «سألت أيها الأخ الكريم، منحك الله البقاء الأبدي واسعدك السعد السرمدي أن أبث اليك ما امكنني بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس ابن سينا، فأعلم أن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بطلبها والجد في اقتنائها» بمعنى أنها مرتبة لا تنال إلا بالجهد الشاق والاجتهاد المتواصل والعمل الفاضل والسلوك المحمود والقول العقلاني.

2 - الزهد عنصر ظاهر في رسالة (حي بن يقظان) حيث نجد أن رجل الدين ورجل التفكير يميلان إلى العزلة والأنفراد عن الناس ولا يتناولون من الطعام والشراب إلا بالقدر الضروري لأدامة حياتهما، جميع ذلك يمارسانه لا ايذاء للبدن ومتطلباته الفطرية بل رياضة القصد منها بلوغ درجات السعادة على وفق أفعال فاضلة وتصرفات محمودة من غيرها يصعب الوصول إلى نور الوجود.

3 - الفرد عند ابن طفيل هو النواة التي نشأ عنها المجتمع وذلك واضح من خلال قصته (حي بن يقظان) حيث يصور في قسمها الاول المجتمع الإنساني بما تواضع عليه من عرف وعادات وتقليد، وفي القسم الثاني يصور فرداً واحداً نما بالفطرة نمواً عقلياً حتى صار فيلسوفاً كاملاً في مقدوره معرفة الطبيعة بمشاهداته وحدة شرط أن يعرف نفسه بالتفكير والتأمل والارتياض وصولاً به إلى معرفة الله بالذوق والمشاهدة وهنا يصور لنا ابن طفيل أن العرفان الصوفي هو أسمى مرتبة يصل إليها الإنسان لينال السعادة، وتلك هي غاية الإنسان العاقل الفاضل الحكيم، فالمعرفة تقود إلى العقل الفاضل والأخير يقود إلى السعادة.

4 - يرى ابن طفيل أن الناس متفاوتون في فهمهم للنصوص الدينية بتفاوت طبقاتهم المعرفية واستعدادهم القلبي فمنهم أهل الظاهر الذين يتمسكون بحرفية النصوص والجمود عليها ومنهم أهل التأويل الذين لا يتنافى فهمهم للدين في نهاية المطاف مع ما يراه أصحاب المشاهدة كما لاحظنا ذلك في أتفاق (حي بن يقظان) مع (أبسال) أما اختلاف (أبسال) مع (سلامان) فهو أختلاف أهل الظاهر مع أهل الباطن فهؤلاء يألفون الجماعة ويبتعدون عن التأويل، أما اولئك فيغوصون نحو الباطن ويطلبون العزلة ويرجحون التأويل.

5 - لقد أعتقد أن تصرفات الرجل الذي يفهم الدين حق الفهم ودوافع المفكر الفيلسوف يلتقيان بالضرورة عند نتيجة واحدة فالعقل والنقل كلاهما سبيلان لحقيقة واحدة وهذا ما سنجده عند ابن رشد المعاصر لابن طفيل مما تتوافق عليه غايات الفيلسوفين كما سنلحظ ذلك في الفصل القادم.

الفصل الرابع

الأخلاق عند ابن رشد

المقدمـة

إن فلسفة ابن رشد مستوحاة من جهود بدأها «ابن باجه» و«ابن طفيل» قبله، فكان بهذا ثالث فلاسفة المغرب العربي الذين استكملوا قراءة الفلسفة العربية في الإسلام التي انتقلت إليهم من المشرق العربي بمؤثرات الفارابي وابن سينا والغزالي، إلّا أن فيلسوف قرطبة قدم لنا مذهباً لا نستطيع أن نعّده صدى لأراء من سبقه بل كان تعبيراً من جانبه عن آراء فريدة وناضجة صادرة عن منهج أرتضاه لنفسه هو المنهج العقلي، حيث اعتبر العقل من النعم التي أنعم بها الله على الإنسان وما دام الإنسان يمتلك هذا العقل فهو لذلك أهلاً للتمييز بين الخير والشر والذي بالأخير توجب مصلحة الإنسان أن يختار ما هو خير ويترك ما هو شر.

كما أنه استطاع من خلال العقل من أيجاد مكان للفلسفة في مجتمع يؤمن بالعقيدة التي ترتكز على الأيمان بالله تعالى من خلال توفيقه بين الحكمة والشريعة مستنداً بذلك إلى الدليل القرآني الذي حث على النظر العقلي، واستناداً إلى هذا العقل وضع ابن رشد فواصل بين أهل الجمهور، وأهل الجدل، وأصحاب البرهان، لكل منهم خطاب خاص ومنهج ورؤية كما ناقش مسألة الإرادة والاختيار لدى الإنسان التي شغلت العالم الإسلامي وفلاسفته برفض كل الآراء التي قيلت في ذلك لينتهي إلى حل وسط وهو أن وجود الأشياء عن أرادتنا ليس مستقلاً عن وجودها بالأسباب الخارجة وهي من تقدير الله فوجب نسبتها إلى كلا هذين الفاعلين.

المبحث الأول
ابن رشد حياته وفلسفته

1 - حياته:

ولد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد بقرطبة سنة (520هـ/ 1126م) من أسرة أندلسية كان لها شأنها في مجالات القضاء والعلم والسياسة فكان جده قاضياً لقرطبة وصاحب الصلاة بالمسجد الجامع فيها وله تصانيف مهمة في الفقه المالكي ومثل ذلك يقال عن أبيه، ولا شك أن هذه المكانة العلمية الرفيعة التي كان يشغلها الجد والوالد لها أثر في شخصية ابن رشد وتكوينه العلمي والثقافي والأخلاقي، فقد نشأ نشأة دينية خالصة ودرس الفقة كما درس الطب وبقية العلوم التي كشفت فضل معلميه ومن تتلمذ عليهم بشكل مباشر أو عن طريق الاطلاع على كتاباتهم، فقد درس الطب على أبي جعفر بن هارون الترجالي، ودرس فلسفة ابن باجه على يد ابن طفيل الذي قدمه للخليفة الموحدي في ساعة بحثه عن موهوب لتفسير كتب أرسطو، ولقد فاز ابن رشد بأفخم أكاليل الثناء والنعت بأحلى الفضائل والخصال الحميدة حتى ذكرت المصادر أن أخلاق ابن رشد هي أخلاق أفاضل العلماء فآلى جانب رفعته وشرفه كان اشد الناس تواضعاً قوى النفس وبفضل هذه وغيرها عين قاضياً لاشبيلية سنة (565هـ/ 1266م) ثم لقرطبة بعد ذلك بعامين (567هـ/ 1268م) ومع الفلسفة لم يكتفِ ابن رشد بالاحاطة بالتراث الفلسفي المعّرب في بيت الحكمة البغدادي بل تولى الكثير من كتب أرسطو بالشرح المطول ثم الشرح الوسيط ثم الإيجاز، وأن كانت مهمة الإيجاز هي المعّول عليها من مجمل المشروع الارسطي لابن رشد مع ذلك كان يلقب «بالشارح الاكبر» ومن هذه الكتب المقولات، والعبارة، والتحليلات الأولى، والتحليلات الثانية، والسماع الطبيعي، السماء والعالم، النفس، ما وراء الطبيعة، الكون والفساد الآثار العلوية، وغيرها، وله مؤلفات منها كتاب (تهافت التهافت) كتبه رداً على تهافت

الفلاسفة للغزالي، «اتصال العقل الفعال بالإنسان» كذلك (فصل المقال) «والكشف عن مناهج الأدلة» وله كتاب في الفقه هو «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» وله في الطب «كتاب الكليات» الذي قل نظيره بين الأطباء وغيرها.

وكان ابن رشد محط أنظار الموحدين في المغرب ولذا نرى الخليفة عبد المؤمن الموحدي يدعوه إلى مراكش بعد أن مهد لعلاقتهما ابن طفيل الذي كان طبيباً للبلاط الموحدي، وأن هذا اللقاء بين الخليفة عبد المؤمن الموحدي وابن رشد بتوسط أستاذهما أثمر ذلك المشروع الرشدي عن أرسطو وفلسفته، وبعد وفا ة الخليفة أبو يعقوب ومجيء ابنه أبو يوسف الملقب (بالمنصور) لكرسي الخلافة وجد عنده ابن رشد الحظوة والأكرام إلّا أن الوشاة والحاسدين أستطاعوا أثارة حفيظة الخليفة عليه فأمر بأعتقاله وتعريض سائر كتبه وسائر كتب الفلسفة للأحراق فكانت (محنة ابن رشد) التي توفي بعدها في صفر سنة (595هـ/ 1198م) وكانت وفاته في مدينة مراكش[1]. ولكن إذا كانت حياته الحافلة بالعطاء قد أنتهت بهذه السنة فإن

---

(1) وللمزيد من المعلومات عن حياته وأثاره نحيل القارئ الفاضل إلى المصادر الاتية:

- ابن أبي أصيبعة، عيون الانباء في طبقات الاطباء، ج2، دار الفكر، بيروت، ص122.
- المغرب في حلى المغرب، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف، بمصر، 1953، ج1، ص105.
- العقاد، عباس محمود، نوابغ الفكر العربي، دار المعارف بمصر، ط4، 1971، ص28.
- فروخ، عمر، المنهاج الجديد في الفلسفة العربية، دار العلم للملايين، بيروت بلا، ص238.
- البراوي، دكتور راشد، قادة الفكر الإسلامي في ضوء الفكر الحديث، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 1، 1969، ص237.
- رينان، أرنست، ابن رشد والرشديه، ترجمة عادل زعيتر، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 1957، ص41.
- ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص15.
- الجابري، علي حسين، المرجع في تاريخ الامة العربية ق، 2، فص4، كيفية بناء ثقافة عربية إسلامية، العلوم النقلية والعقلية، اصدار المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 2004، ص30-32.

عطاءه الفكري لا يزال حياً ويكفينا فخراً أن هذا الرجل لا يزال يعّد من المفكرين العالميين الذين أنجبتهم الامة العربية الإسلامية باعتراف الجميع.

2 - فلسفته:

يسعى ابن رشد لادراك الحقيقة بواسطة العقل حيث يعده الوسيلة المثلى لادراك الحقيقة ادراكاً إنسانياً يعتمد على قدرات الإنسان، وبالعقل تدرك حقائق الدين وحقائق الطبيعة لذلك قال «وإذ تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات وأعتبارها، وكان الاعتبار ليس اكثر من استنباط المجهول من المعلوم وأستخراجه منه وهذا هو القياس فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي»[2] هكذا وجد ابن رشد مكانة العقل بحسب منطق العقيدة.

لذا نراه ينتقد الصوفية ويرى أن طريقتهم في النظر ليس طريقة نظرية اعني مركبة من مقدمات واقيسة وأنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وأقبالها بالفكرة على المطلوب[3]. ويرى ابن رشد أن هذه الطريقة وأن سلمنا بوجودها فانها ليست عامة للناس بما هم ناس، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ولكان وجودها في الإنسان عبثاً[4].

وإذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه كما يجب النظر في القياس الفقهي فبين أنه أن كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بالفحص عن القياس العقلي وأنواعه أنه يجب علينا أن نبتديء بالفحص عنه وأن

---

(2) ابن رشد، فصل المقال، دار العلم للجميع، سوريا، ط2، 1935، ص10.

(3) وهنا يتفق ابن رشد مع ابن باجه الذي سبق أن انتقد طريقة الصوفية ينظر ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق اسين بلاثيوس، ص27.

(4) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ص117.

يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة[5]، ما دامت هذه المعرفة ذات طبيعه تراكمية متكاملة.

ويضيف ابن رشد قائلاً «وإذا كان هذا هكذا فقد يجب علينا أن القينا لمن تقدمنا من الامم السالفة نظراً في الموجودات وأعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر في الذي قالوه من ذلك واثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم»[6] فهو مثل الكندي وعموم رجال بيت الحكمة البغدادي، شعارهم خذ الحكمة من أي وعاء خرجت.

فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إذا كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه وأن من نهى عن النظر فيها من كان اهلاً للنظر فيها وهو الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقيه فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة[7].

إن نزعة ابن رشد العقلانية جعلته يرتفع بأحكام العقل إلى مستوى (الحقيقة الموثوق بها) والاداة المضمونة التي تصل بالإنسان إلى (اليقين) أنه سبيل السؤال، ووسيلة الاجابة المنطقية عن دهشة الإنسان وسعيه لاكتشاف المجهول.

أ - الله واثبات وجوده:

يرى «ابن رشد» أن أفضل مسلك لإثبات وجود الله هو الذي ينطلق مما هو مشاهد ومحسوس بواسطة الحركة وتسلسل الأسباب وصولاً إلى

(5) ابن رشد، فصل المقال، دار العلم للجميع، سوريا، مصدر سابق، ص11.

(6) المصدر نفسه، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ص93.

(7) المصدر نفسه، ص94.

السبب الأول ويؤكد أن هذا التصور البرهاني هو أقرب إلى التصور الذي في القرآن الكريم، فالعالم في نظره لا قديماً ولا حديثاً بل دائم الحدوث[8].

ويرى ابن رشد أن الطرق التي نبه الكتاب العزيز عنها تنحصر في جنسين أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها ونسمي هذا (دليل العناية)، والطريقة الثانية ما يظهر من أختراع جواهر الاشياء الموجودات مثل أختراع الحياة في الجماد، والادراكات الحسية والعقل ونسمي هذا دليل (الاختراع)[9]. الذي سبق أن عالجه الكندي في حديثه عن (المبدع الممسك بما أبدع) ومؤيس الايسات من ليس[10].

1 - فالطريقة الاولى تنبني على أصلين احدهما أن جميع الموجودات التي ها هنا موافقة لوجود الإنسان، والأصل الثاني أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد مريد إذ لا يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق[11].

أما كونها موافقة لوجود الإنسان فيحصل اليقين بذلك بأعتبار موافقة الليل والنهار، والشمس والقمر لوجود الإنسان، كذلك موافقة الأزمنة

---

(8) وهنا ينتقد ابن رشد طريقة الاشعريه حيث يقول «فأنهم رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك لا يكون إلّا بالعقل لكن سلكوا في ذلك طرقاً ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها ودعا الناس إلى الايمان بها، وذلك أن طريقتهم أنبنت على بيان أن العالم حادث وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الاجسام من أجزاء لا تتجزأ وان الجزء الذي لا يتجزأ محدث والاجسام محدثة بحدوثه، ينظر ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص43.

(9) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص118.

(10) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق ونشر محمد عبد الهادي أبو ريدة، ج2، دار الفكر العربي، القاهرة، 1950، ص71 وما تلاها.

(11) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص118، يقارن مع ما اورده محمد عاطف العراقي في كتابه المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، ط1، القاهرة، 1980، ص41-95.

الأربعة وكذلك يظهر موافقة كثير من الحيوان له والنبات والجماد، وكذلك الماء موافقاً للحيوانات المائية، والهواء للحيوانات الطائرة وأنه لو أختل شيء من هذه الخلقة والبنية لأختل وجود المخلوقات التي ها هنا، علم على القطع أنه ليس ممكن أن تكون هذه الموافقة في جميع أجزاء العالم للإنسان والحيوان والنبات بأتفاق بل ذلك من قاصد ومريد أراده وهو الله[12].

2 - اما دلالة الاختراع : فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السماوات وهذه الطريقة تنبني على أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس أحدهما أن هذه الموجودات مخترعة وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات كما قال تعالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخۡلُقُواْ ذُبَابٗا وَلَوِ ٱجۡتَمَعُواْ﴾[13].

أما الأصل الثاني فهو أن لكل مَخترَعْ فله مُخترِعْ فيصح من هذين الأصلين أن للموجودات فاعلاً مخترعاً له[14]، ولذلك كان واجباً على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الأختراع، وإلى هذا جاءت الإشارة بقوله تعالى ﴿أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ﴾[15].

فقد تبين من هذه الأدلة على وجود الخالق الصانع انها منحصرة في هذين الجنسين دلالة العناية ودلالة الاختراع، وتبين أن هاتين الطريقتين هما باعيانهما طريقة الخواص، وأعني بالخواص العلماء والجمهور[16]

---

(12) المصدر نفسه، ص163.

(13) الحج، الآية 22، 73.

(14) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص119.

(15) الاعراف، الآية 185.

(16) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، دار العلم للجميع، سوريا، مصدر سابق، ص69.

وأنما الاختلاف في المعرفتين في التفصيل، أعني أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان وحكم العقل وأدلته المنطقية.

إن هذا النوع من الاستدلال في غاية المضادة للاستدلال الذي زعمت الاشعرية أنه الطريق إلى معرفة الله سبحانه، وذلك أنهم زعموا أن دلالة الموجودات على الله تبارك وتعالى ليس من أجل حكمة فيها تقتضي العناية ولكن من قبل الجواز[17]، لما يظهر في جميع الموجودات أنه جائز في العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها.

وأن من أنكر وجود المسببات مرتبة على الأسباب في الأمور الصناعية أو لم يدركها فهمه فليس عنده علم بالصناعة ولا بالصانع، وقولهم أن الله قد أجرى العادة بهذه الأسباب وأنه ليس لها تأثير في المسببات بإذنه قول بعيد جداً عن مقتضى الحكمة وهو مبطل لها[18]. يقصد أنكار إلاشاعرة للسببيه الطبيعية والقريبة التي سبق وعول عليها المعتزلة والفلاسفة أما السبب الذي قاد «المتكلمين» من الاشعريه إلى هذا القول فهو الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التي ركبها الله تعالى في الموجودات، فهربوا من القول بالأسباب لئلا يدخل عليهم أن ها هنا أسباباً فاعلة غير الله، وهؤلاء القوم أغفلوا عما يدخل هذا القول من نفي الحكمة عن الصانع أو دخول السبب الاتفاقي في الموجودات[19]، وتلك مسألة خلافية جدلية أخذت الكثير من جهود المتكلمين، ثم يستدرك ابن رشد من ردوده على نظرية الخلق المتجدد للاشاعرة قائلاً «أما المعتزلة فإنه لم يصل الينا في هذه الجزيرة* من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي

---

(17) المصدر نفسه، ص166.

(18) المصدر نفسه، ص167.

(19) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص167.

(*) يقصد بالجزيرة بلاد الاندلس.

سلكوها في هذا المعنى ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الاشعرية»[20].

ب - العالم عند ابن رشد:

نظر ابن رشد إلى أن العالم خلق دائم الحدوث أزلي المنشأ يحركه وينظمه خالق منفصل عن العالم هو المبدأ الاول، والسبب البعيد الذي لا يمكن تصور وجود العالم من غيره ومهما قيل عن مرجعيات الموقف الرشدي في هذا المجال فهو لايخرج عن دائرة المرجعية الإسلامية، على الرغم من أن ابن رشد ينقل عن أرسطو قوله «إن العالم صدر عن واحد وأن الواحد هو سبب الوحدة من جهة وسبب الكثرة من جهة، وإذا كان ذلك كذلك فبين أن ها هنا موجوداً واحداً تفيض منه قوة واحدة بها توجد جميع الموجودات ولأنها كثيرة، فإذن عن الواحد بما هو واحد أن توجد الكثرة أو تصدر»[21] وهذا بخلاف من ظن من قال أن الواحد يصدر عنه واحد، والقول في حقيقتة ينسب إلى أفلوطين ورد في تاسوعياته كما أتضح لاحقاً عند المحققين[22]. وأما حاله من الموجودات المحسوسة فلما كان هو الذي يبعطيها الوحدانية وكانت الوحدانية التي فيها هي سبب وجود الكثرة التي تربطها تلك الوحدانية، صار مبدأ لها كلها وأنه فاعل وصوره وغاية وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه وهي الحركة التي تطلب بها غاياتها التي من أجلها خلقت أما لجميع الموجودات بالطبع وأما للإنسان فبالأرادة لذلك كان مكلفاً من بين سائر الموجودات ومؤتمناً من بينها[23].

---

(20) المصدر نفسه، دار العلم للجميع، سوريا، ص65.

(21) ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الثاني، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، 1965، ص949.

(22) زوراب، عمر، نظرية خلق العالم عند الكندي، رسالة ماجستير من أداب مصرية، عام 2001، بأشراف د. علي حسين الجابري، ص15 وما تلاها.

(23) ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الثاني، تحقيق سليمان دنيا، مصدر =

وإن المبدأ الاول للوجود هو القوة التي تهيمن على هذا الوجود هيمنة القوانين التي تحفظ عليه النظام وتفيده التركيب والعلاقات الجدلية.

وعندما يتحدث (ابن رشد) عن ترابط أجزاء العالم فنراه يشبه العالم بالمدينة الواحدة التي يعود سرّ بقائها إلى وحدتها إذ يقول «والعالم أشبه شيء عندهم بالمدينة الواحدة وذلك أنه كما أن المدينة تتقوم برئيس واحد ورئاسات كثيرة تحت الرئيس الأول كذلك الأمر عندهم في العالم، وذلك أنه كما أن سائر الرئاسات التي في المدينة أنما أرتبطت بالرئيس الاول من جهة أن الرئيس الاول هو الموقف لواحدة واحدة من تلك الرئاسات على الغايات التي من أجلها كانت تلك الرئاسات كذلك الأمر في الرئاسة الاولى التي في العالم مع سائر الرئاسات»[24].

إن المنظومة (العليه) التي ينطلق منها ابن رشد في رؤيته للعلاقة بين (الوحدة) و(الكثرة) تتوزع على قاعدتين معرفتين الاولى (دينية) معينها الشرع الإسلامي والنص الذي يتحدث عن (الابداع والخلق) وصلة الموجودات (الكثرة) بالوحدة، والثانية (فلسفية) لا ترى ثمة تناقض بين القول بتناهي الموجودات ولا تناهي العلل ما دامت هذه العلل في لحظة أنتقالها من (النسبي) إلى (المطلق) تحتفظ لها بنسيج من العلاقات العليه التي لايمكن تصور وجود (زيد) من الناس في زماننا هذا عن (ابويه) مع أنه في المحصلة الماورائية يرتقي إلى (الواحد الأحد)[25].

= سابق، ص970، ينظر ابن رشد، تهافت النهافت، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 2001، ص284، كذا ينظر دائرة المعارف، مادة ابن رشد شرف الدين الخرساني، ايران، ص151.

(24) ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الثاني، تحقيق محمد عابد الجابري، مصدر سابق، ص283، علماً ان ابن رشد يمكن أن يفهم نظام الكون وعلى رأسه المحرك الاول وعلاقته بأجزاء ذلك النظام إذا استحضرنا الكيفية التي تنتظم بها العلاقات في نظام المدينة، اما الفارابي فقد فعل العكس فهو يشترط في المدينة لكي تكون فاضلة أن تحاكي نظام الكون وهنا يؤخذ ابن رشد النموذج من الواقع الملموس وهو نفس رأي ابن خلدون في نقده لمدينة الفارابي كما سنلحظ ذلك في الفصل الخامس من هذه الاطروحة.

(25) الجابري، علي حسين، الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية، ص151-152.

وينتقد ابن رشد المتكلمين عن أصل العالم وأن قولهم بأيجاد الله للعالم من عدم محض أو من لا شيء هو أجتهاد منهم وليس هو مفهوم النص القرآني ولا هو ملزم للجميع وأن هذه ليست الطرق الشرعية التي نبه الله عليها وأنها فوق مستوى الجمهور ويقول في ذلك «وإذا تصفحت ظاهر الشرع ظهر من الآيات الواردة في الانباء عن أيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين[26]. وذلك أن قوله تعالى ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾[27] يقتضي بظاهره أن وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء وزماناً قبل هذا الزمان.

وأن كل ما في العالم أنما هو مربوط بالقوة التي فيه من الله تعالى ولولا تلك القوة التي للاشياء لم تثبت طرفة عين[28]، مصداقاً لقوله تعالى ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ﴾[29].

ذلك هو منبع فلسفة ابن رشد الذي لا يتقاطع مع مرجعيته الفلسفية التي وردته من معين الحكمة.

ج - العلاقة بين الفلسفة والدين:

لقد أثارت مسألة العلاقة بين الحكمة والشريعة أو العقل والنقل خلافات كثيرة بين مؤرخي الفلسفة العربية الإسلامية ودارسيها ودارت هذه المشادات الفكرية حول أشكالية مطابقة أو عدم موافقة الحكمة للشريعة وبعبارة أخرى حول وحدة الحقيقة، التي حرص ابن رشد في مؤلفاته وردوده على الغزالي أن يقول بنوع من التوافق فيما بينها ولم يكن (ابن

---

(26) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص106.

(27) سورة هود، الآية 7.

(28) جهامي، د.جيرار، مفهوم السببيه بين المتكلمين والفلاسفة، دار المشرق، بيروت، 1985، ص78.

(29) سورة يونس، الآية 61.

رشد) أول من طرق باب التقريب بين الشريعة والحكمة والغالب على أراء فلاسفة الإسلام التقريب والتوفيق بين الدين والفلسفة وهي مهمة أول من أنجزها «الكندي» القائل «إن صدق المعارف الدينية يعرف بالمقاييس العقلية معرفة لا ينكرها إلّا الجاهل، وأن المعرفة العقلية والمعرفة الدينية لاتختلفان إلّا في الشكل»[30] حسب قراءة ماجد فخري.

كذلك يرى «الفارابي» ما في الدين مثالات لما في الفلسفة وكان يرى أنه يجب أن يسود الانسجام والتوافق بين الدين والفلسفة لكي يسود الوئام والتناغم في الحياة الاجتماعية والسياسة كما يسود أجزاء الكون.

وهذا ما دفع عثمان أمين إلى وصف الفارابي قائلاً «إنه فيلسوف مسلم جمع بين ميزتين الأخلاص للفلسفة والأيمان بالدين وبهاتين الميزتين حاول أن يوقف بين لغتين لغة العقل ولغة القلب»[31].

أي أن الفارابي جاء إلى العالم ليؤدي رسالة جليلة خلاصتها أن الفلسفة والدين هما المعين الصافي للحياة الروحية التي بها يكون المجتمع الإنساني فاضلاً وبدونها يكون ضالاً، فويل للمجتمع إذا تنكر للفسلفة والدين أو وضعهما في مقابل بعض.

إما فلاسفة المغرب فكانوا أقرب في هذه المسألة إلى الفارابي وابن سينا منه إلى الكندي كما يرى ذلك ماجد فخري لسلوك «المتوحد» عند ابن باجه «وحي» لابن طفيل* الذي يستطيع اكتناه المعارف الإلهية بنور العقل الطبيعي هذه المعارف متفقة مع المعارف الشرعية لكن أدراكها وقف على أصحاب الفطرة الفائقة وليس جمهور الناس الغالب، الاولى برهانية

(30) فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960، ص27.

(31) النص اورده، غالب مصطفى في كتابه الفارابي، في سبيل موسوعة فلسفية دار الهلال، بيروت، 1979، ص32.

(*) سبق وأن أشرنا إلى أن ابن طفيل سعى للجمع بين الحكمة والشريعة ينظر بذلك الفصل الثالث من هذه الاطروحة الخاص بابن طفيل.

والثانية حسية تقترن بالتمثيل الحسي ليفهمها الجمهور[32]، وهذا هو مذهب ابن رشد نفسه.

إما فيلسوف قرطبة فقد أولى قضية الصلة بين الشريعة والحكمة اهتماماً فاق سابقيه، فهو لم يتناولها في سياق عرضه لقضايا فلسفية أخرى كما فعل الكندي والفارابي ولم يلجأ إلى الاسلوب الرمزي كما فعل ابن سينا وابن طفيل وأنما خصص بعض كتبه لأنجاز هذه المهمة منها (فصل المقال) (والكشف عن مناهج الأدلة) (وتهافت التهافت).

بدأت معالجة ابن رشد لهذه القضية بسؤال مهم هو : هل النظر في الفلسفة وعلم المنطق مباح شرعاً أم لا، مأمور به أم على جهة الندب أم على جهة الوجوب «وإذا كانت الفلسفة عبارة عن النظر في الموجودات وأعتبارها من جهة دلالتها على الصانع»[33] هل تتوافق مع خطاب الشرع أم لا؟ مع أن المتواتر من الادلة التي وصلت يقول «بأن الشرع قد دعا إلى أعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به»[34] يؤيد ذلك العديد من الآيات القرآنية منها قوله تعالى ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَـٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَـٰرِ﴾[35] وعلى هذا يكون الشرع قد حث على النظر العقلي في الموجودات وهو مدلول الفلسفة عنده.

وهكذا أنطلق ابن رشد من النص القرآني ليستدل إلى أن العقل

---

(32) الالوسي، حسام، حقيقة ابن رشد بين الدين والفلسفة على ضوء تعددية الخطاب عنده بحث ضمن كتاب ابن رشد وفلسفته بين التراث والمعاصره، ج1، بيت الحكمة سلسلة المائدة الحرة، بغداد، 1998، ص160، نقلاً عن د.ماجد فخري، ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص27.

(33) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص85.

(34) المصدر نفسه، ص85، وهذا ما يؤكده (ابن باجه) بقوله «ومما جاءت به الشرائع الحض على العلم وفي شريعتنا الإلهية ما يدل على ذلك منه قوله تعالى ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ او قوله تعالى ﴿إِنَّمَا يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَـٰٓؤُاْۗ﴾ ينظر ابن باجه، رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، ص141.

(35) سورة الحشر، الآية 2.

الفلسفي مأمور به شرعاً على خلاف ما زعمه النصيون الذين تشبثوا بالنص الديني وقطعوا مع المعرفة العقلية في أمور الشريعة وعدّوا أن أي أجتهاد في تأويل الآيات أنما هو تحريف للدين وخروج عن الطاعة والايمان(36).

لم يكتف ابن رشد بالاستدلال من الشريعة أنها دعت إلى النظر العقلي في الموجودات بل حث على الاستفادة من المخزون اليوناني حيث دعا إلى النظر في كتب القدماء قائلاً «وبما أن الفقيه يستفيد مما شيده الاسلاف من معارف وعلوم تخص القياس الفقهي، فكذلك يجب أن نستفيد مما شيده القدماء في مجال القياس العقلي، سواءً أكان اولئك القدماء مشاركين لنا في الملة أو غير مشاركين»(37) أي أن ابن رشد يبني المجتمع المتعلم على الانفتاح وتحكيم العقل وتقبل الفكر المخالف.

ينتج مما تقدم أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إذا كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه أي الحصول على الفضيلة وهذا هو جوهر التلاقح الفكري وحوار الحضارات، لكن المهم في موقف ابن رشد هو أنه ينطوي على نظرة أخلاقية للأمور عندما يكون الهدف هو الفضيلة وأستكمال شروطها، إما إذا كان الهدف شيئاً آخر غير الفضيلة كالكذب على الناس أو للتغرير بهم أو تأييد مذهب أو سياسة مما لاعلاقة له بالفضيلة فإن المنع في هذه الحالة على الوجوب(38).

لذلك ينتقد ابن رشد تسخير الدين لأغراض سياسية والتظاهر من حمايته من خطر الفلسفة بعيداً عن ذكاء الفطرة والعدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية.

---

(36) التليلي، د.عبد الرحمن، ابن رشد الفيلسوف العالم، المنظمة العربية للثقافة والعلوم، تونس، 1998، ص164.

(37) ابن رشد، فصال المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص60.

(38) المصدر نفسه، ص62.

إما المنع الكلي بدعوى أن فلاناً من الناس قد ضلَّ أو غوى بسبب نظره في كتب القدماء فغير مشروع ولا يجوز الحكم على الجمع لذنب أرتكبه فرد واحد، وهذا ينطوي ايضاً على مبدأ أخلاقي عادل وهو ما أقرته شريعتنا الإسلامية حيث قال تعالى ﴿مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ﴾[39].

ذلك هو موقف ابن رشد من النظر في كتب القدماء على سبيل الحوار والانفتاح على ما لدى الآخر من ايجابيات إيماناً منه بالطابع العالمي للمعرفة الإنسانية ولا يغير من هذه الحقيقة فشل البعض في تطبيق القياس المنطقي البرهاني في الشريعة «وذلك نتيجة لجهلهم بقوانينه أو نتيجة سوء أستخدام بعض الأخرين له بسبب طغيان شهواتهم أو لم يجد معلماً يرشده إلى فهم ما فيها أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها وذلك بسبب بسيط وهو أن تلك الزلات أنما لحقته بالعرض لا بذاته»[40].

لذا يرفض ابن رشد قياس الاحكام العامة على حوادث جزئيه[41] لذلك يقول «وإذا كانت هذه الشريعة حقاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق فأنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لايؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لايضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»[42] وأن تعددت طرقه.

ويقترح علينا فيلسوف قرطبة طريق التأويل الأيجابي عند تعارض الحكمة مع الشريعة[43]، ويقول في ذلك «ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى

---

(39) الاسراء، الآية 15.

(40) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص94.

(41) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص95.

(42) المصدر نفسه، ص96 كذا ينظر دائرة المعارف، مادة ابن رشد، شرف الدين الخراساني، مصدر سابق، ص154.

(43) المصدر نفسه، ص97.

إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع فإن هذا الظاهر يقبل التأويل[44] على قانون التأويل العربي»[45]على وفق قواعد المعرفة ودرجاتها.

ويرى ابن رشد أن طباع الناس متفاضلة في التصديق فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالاقاويل الجدلية ومنهم من يصدق بالاقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالاقاويل البرهانية[46]، والتي على أساسها تحدث عن العقل البرهاني، والعقل الجدلي والعقل الخطابي بـ(بالبرهان والبيان والعرفان).

وأن شريعتنا قد حثت الناس بواسطة أي من هذه الطرق الثلاث إلى معرفة الله والموجودات استناداً إلى قوله تعالى ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾[47].

إذن صنّف ابن رشد الناس من حيث ما ينبغي أن تكون عليه علاقتهم بالدين والفلسفة على ثلاثة أصناف[48]:

الاول: صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً وهم الخطابيون وهم الجمهور الغالب، أي نصيبهم ما يقرره ظاهر الدين من تصورات عن الكون في مجال المعرفة لأن أغلب معارفهم مقصورة على ما ادركوه بالحس، ومن هنا كانت مخاطبة الشرع للجمهور بيانية خطية لحملهم على الأقناع وحثهم على الفضيلة.

الثاني: صنف من أهل التأويل الجدلي وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة.

---

(44) التأويل، هو أخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، ينظر ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص97.

(45) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص98.

(46) المصدر نفسه، ص96.

(47) سورة النحل، الآية 125.

(48) وهذا ما نجده عند ابن باجه حيث يميز بين ثلاث مراتب يبلغها الناس هي مرتبة الجمهور، ومرتبة النظار، ومرتبة السعداء، ينظر ابن باجه، رسائل ابن باجه الالهية، ص28.

الثالث: صنف من أهل التأويل اليقيني وهؤلاء البرهانيون أي الراسخون في العلم، وفرضهم التقيد بالشرع على صعيد العمل كبقية الناس ولكن إذا لاحظوا نوعاً من عدم المطابقة بين ما يقرره ظاهر النصوص على صعيد المعرفة وبين ما تقرر لديهم بالبرهان ففرضهم تأويل ظاهر النص الشرعي بما يجعله يتوافق مع ما تقرره المعرفة العلمية الفلسفية(49).

فابن رشد يبني على هذا التمييز المنطقي تمييزاً اجتماعياً بين طبقات الناس الثلاث التي يمكن ردها آخر الامر إلى فئتين أهل البرهان والجمهور الغالب كما نجد من مذهب ابن طفيل خاصة(50).

وتنوع السبل لا يتقاطع مع وحدة الغاية ما دام لكل فئة وسيلة وسبيل وثقت بها وهو أمر كشف لنا حسب ابن رشد «أختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق»(51) ما دام الخطاب يجري بحسب أفهام المخاطبين على أسس عقلية وأخلاقية وعملية.

فالناس عند ابن رشد ثلاث فئات ولكل واحد من هؤلاء طريقة أو أسلوب يخاطب به، والمبدأ هو أن يخاطب الناس على قدر عقولهم، لكل ذلك خاطبت الشريعة التي تسعى إلى الفضيلة والخير خاطبت كل فئة من تلك الفئات الثلاث بالأسلوب الذي يتماشى وقريحتها في التصديق وذلك حرصاً منها على تمكينهم من فهم ما يستطيعون فهمه من مقاصدها المتنوعة.

فيجب أن يوقف عند حد الشرع في نحو التعليم الذي خص به صنفاً

---

(49) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق محمد عابد الجابري، مصدر سابق، ص53، كذا ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص118.

(50) وهنا يتفق ابن رشد مع ابن طفيل في رؤيته أن الفلسفة وباطن الشرع متفقان بأتفاق «حي بن يقظان» «وأبسال» ومع ذلك يظل الشرع ضرورياً لغير الفلاسفة شأن «سلامان» وامثاله العاجزين عن بلوغ الحق بعقولهم لذا أوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والاعمال الظاهرة، ينظر ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص234.

(51) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص98.

صنفاً من الناس والا يخلط التعليمان كلاهما فتفسد الحكمة الشرعية النبوية ومن جعل الناس شرعاً واحداً في التعليم فهو كمن جعلهم شرعاً واحداً في عمل من الاعمال وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول[52].

ومنه نشأت الخلافات والفرقة، لذا يرى ابن رشد أن هذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلاً عن الجمهور ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات إلى من هو غير أهلها وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة أفضى ذلك بالمصرح به والمصرح له إلى الكفر»[53] قال ذلك جرياً على طريقة المخالفين في المنهج مثل الغزالي الذي سبق وتحدث في (الجام العوام عن علم الكلام) (والمظنون به على غير أهله) تحاشياً لسوء فهم الجمهور أو سطحية تعاملهم مع العقيدة ويرى ابن رشد أنه من قبل التأويلات والظن بها مما يجب أن يصرح بها في الشرع للجميع نشأت فرق الإسلام، ويقصد بذلك الخوارج ثم الاشاعرة والمعتزلة ثم الصوفية بعد ذلك جاء أبو حامد «الغزالي» فطم الوادي على القرى وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور وبآراء الحكماء وذلك في كتابه الذي سماه (بالمقاصد) ثم وضع كتابه المعروف (بتهافت الفلاسفة) فكفر الفلاسفة فيه في مسائل ثلاث* من جهة خرقهم فيه للإجماع كما زعم وبدعهم في مسائل وأتى فيه بحجج مشككة وشبه محيرة أضلت كثير من الناس عن الحكمة والشريعة[54].

وهنا ينتقد ابن رشد الغزالي ويقول هذا لا يليق بالعالم «فإن العالم بما هو عالم انما قصده طلب الحق لا ايقاع الشكوك وتحيير العقول»[55].

لما تقدم يقول ابن رشد «وهذا كله خطأ بل ينبغي أن يقر الشرع على

---

(52) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص158.

(53) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري ص119، كذا ينظر دائرة المعارف مادة ابن رشد، شرف الدين الخرساني ص155.

(*) وهي أن الله لا يعلم الجزئيات، وقولهم بقدم العالم، وأنكارهم حشر الاجساد.

(54) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري ص150-151.

(55) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري ص70.

ظاهرة ولا يصرح للجمهور بينه وبين الحكمة لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون أن يكون عندهم برهان عليها»[56].

هنا يرى ابن رشد أن الشريعة قسمان ظاهر ومؤول، وأن الظاهر منها هو فرض الجمهور، وأن المؤول هو فرض العلماء، وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهر وترك تأويله وانه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور كما قال الإمام علي (عليه السلام) «حدثوا الناس بما يفهمون أتريدون أن يكذب الله ورسوله»[57]. ولهذا كان التأويل يعد الدواء بالنسبة للعلماء فانه يعد بمثابة الداء بالنسبة للعامة وسر الاختلاف والتناحر.

لقد عدّ ابن رشد التأويل مرادفاً للأمانة التي حملها الإنسان بعد أن أبت السماوات والأرض حملها خشية منها ومن تبعاتها[58]، وذلك كون الإنسان أرقى الموجودات لامتلاكه العقل الذي يستطيع بواسطته تمييز الحق من الباطل وصولاً إلى الحقيقة التي تحقق غاية الإنسان في الدنيا والآخرة.

وينبه ابن رشد من مخاطر النظر في الشرائع من قبل الناظرين من غير حكمة مما قد يؤدي إلى صواب أو خطأ، والخطأ على ضربين في الشرع أما خطأ يعذر فيه صاحب النظر، وأما خطأ ليس يعذر فيه أحد من الناس أن وقع في مبادئ الشريعة فهو كفر، وأن وقع فيما بعد المبادئ فهو بدعة ويقصد به الخطأ الذي يكون في الاشياء التي تفضي جميع أصناف طرق الدلائل إلى معرفتها وهي مثل الاقرار بالله وبالنبوات وبالسعادة الاخروية والشقاء الاخروي[59]. هذه وبعضها هي الثوابت عند ابن رشد يوصي الحكيم بعدم تجاوزها.

---

(56) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص151، كذا ينظر مصطفى عبد الجواد عمران، فلسفة ابن رشد، فصل المقال والكشف عن مناهج الادلة المطبعة العربية، مصر، ط3، 1968، ص100.

(57) المصدر نفسه، ص99.

(58) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص121.

(59) المصدر نفسه، ص108.

وتتجلى علاقة الوحي بالعقل عند ابن رشد في أطار تكامل المعرفة وأختصاصها فهو يرى أن هناك أموراً لا يستطيع العقل وحده الوصول إليها ولا بد له من الاستعانة بالوحي* فيها مثل معرفة الله والسعادة والشقاء الإنساني في هذه الدنيا والآخرة ووسائل هذه السعادة وأسباب هذا الشقاء، فسعادة الإنسان التي هي الغاية المشتركة بين الفلسفة والدين تبنى على أسس أخلاقية وفضائل عملية ولا سبيل إلى معرفة هذه وتمكينها في النفس في رأي ابن رشد إلّا بمعرفة الله وتعظيمه عن طريق ما أتت به الأديان من شعائر ومثل هذه لا تعرف إلا من الشرع والوحي الذي جاء حسب ابن رشد متمماً لعلم العقل، «فكل ما عجز عنه العقل أفاد به الإنسان من قبل الوحي»[60].

لذا يرى ابن رشد أنه لا يجوز التكلم أو الجدل في مبادئ الشرع لأنها أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية، والفلاسفة حسب ما يرى ابن رشد أشد تعظيماً لها وإيماناً بها والسبب في ذلك «إنهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الإنسان الذي به وجود الإنسان بما هو إنسان وبلوغ سعادته الخاصة به وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للإنسان أو الفضائل النظرية والصنائع العملية»[61] وأساس تنظيم العلاقة بين الفرد والمجتمع ومؤسساته، لذلك يجب أن لا يتعرض بقول مثبت أو مبطل في مبادئها العامة مثل هل يجب أن يعبد الله أو لا يعبد، أو هل هو موجود أم ليس بموجود؟.

فالأخذ بما نصت عليه الشرائع من أمهات العقائد متصل إذاً بالفضائل العملية أو الخلقية التي لاتستقم إلّا به، أي أننا إذا رفعنا هذه العقائد

(*) وهنا يقترب ابن رشد من رأي ابن خلدون الذي يرى أن العقل له حدود لا يستطيع تجاوزها أي أنه عاجز عن أدراك ما يقع وراء المحسوسات، ينظر في ذلك الفصل الخامس الخاص بابن خلدون.

(60) التليلي، د. عبد الرحمن، ابن رشد الفيلسوف العالم، مصدر سابق، ص184.

(61) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق محمد عابد الجابري، مصدر سابق، ص78.

أرتفعت إذ ذاك الفضائل الخلقية التي ترتكز عليها ضرورة ولما كانت هذه الفضائل مما لايتطرق إلى صحته شك وجب أن تكون الأسس التي تستند إليها صحيحة[62].

فالفلسفة أنما تنحو نحو تعريف السعادة لبعض الناس العقلاء والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة ومع هذا لانجد شريعة من الشرائع إلا وقد نبهت على ما يخص الحكماء وعنيت بما يشترك فيه الجمهور[63]، والممدوح عندهم من هذه المبادئ الضرورية هو ما كان منها حث الجمهور على الأعمال الفاضلة حتى يكون الناشئون عليها أتم فضيلة من الناشئين على غيرها[64].

وعلى الفيلسوف المسلم أن يختار من الشرائع أفضلها في زمانه فبمقدار ما تمتاز به السنن والمباديء التي تضعها على سائرها أي ما كان منها حث على الأعمال الفاضلة كانت أولى بالايثار كالشريعة الإسلامية التي كانت معواناً على الأعمال الفاضلة، وتأسيساً على ذلك عدّ ابن رشد أفضل طريقة في توجيه الجمهور هي الطريقة الخطابيه التي تتوجه إلى القلب والعاطفة وخير ما يتعلمه الجمهور هو القرآن الكريم لأن تعليمه يفي بأغراض الشرع الاساسية «فإن الكتاب العزيز إذا تؤمل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس والطرق المشتركة لتعليم اكثر الناس والخاصة وإذا تؤمل الأمر فيها ظهر أنه ليس يلقي فيه طرق مشتركة لتعليم الجمهور أفضل من الطرق المذكورة فيه فمن حرفها بتأويل لا يكون ظاهراً بنفسه أو أظهر منها للجميع وذلك شيء غير موجود فقد أبطل حكمتها وأبطل فعلها المقصود في إفادة السعادة الإنسانية»[65].

---

(62) فخري، د.ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، مصدر سابق، ص113.

(63) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق محمد عابد الجابري، ص555.

(64) المصدر نفسه، القسم الثاني، تحقيق سليمان دنيا، ص872، كذا ينظر محمد عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف بمصر، 1968، ص286.

(65) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص123.

وهكذا ينتهي إلى تحديد مفهوم الخطاب الديني وغايته الأخلاقية والأجتماعية قائلاً «القول الديني خطاب موجه إلى الناس كافة لأن هدفه تقويم السلوك البشري ولما كان لا يمكن تأجيل الغاية بحكم طابعها العملي الملح حتى يتعلم العامة البرهان كان لزاماً أن يوجد ضربان من تمثيل الحقيقة تمثل بالعقل وتمثل بالحس والخيال»(66) وهو ما عمل على تحقيقه على الرغم من قناعته بأن الناس ليسوا على درجة واحدة في تقبل هذه الطرق كالطرق البرهانية وكذلك الجدلية ليست في متناول جميع الناس لكونها تحتاج إلى تعليم يستغرق وقتاً والشرع مقصودة العناية بالاكثرية من الناس من غير أغفال تنبيه الخواص، كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للاكثر وهي الخطابية(67).

وعلى أساس الاختصاص بين كل من الشريعة والحكمة قال ابن رشد بعدم تعارضهما «لأن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعه وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة وقد أذاها كثير من الأصدقاء ممن ينسبون إليها وهي الفرق الموجودة»(68) وهذا هو القول الفصل في المسألة وما عدا ذلك فناشئ عن جهل المحسوبين على الشريعة والحكمة، ويجب أن نجنبهما من الآثار السلبية لمثل هذا الظن «وذلك بأن يعرف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنهها بالحقيقة أعني على كنه الشريعة ولا على كنه الحكمة، وأن الرأي في الشريعة الذي أعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأي أما مبتدع في الشريعة لا من أصلها وأما رأي خطأ في الحكمة»(69)، ويصل إلى جوهر المطلوب الأخلاقي والتربوي من وجهة نظره هذه ما دامت الفضيلة غايتها، فالدين يطلب الفضيلة العملية عن

---

(66) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص115، كذا ينظر عبد الرحمن التليلي ابن رشد الفيلسوف العالم، ص154.

(67) المصدر نفسه، ص116-117.

(68) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص121.

(69) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص152.

طريق حمل الناس على السلوك الفاضل مباشرة، إما الفلسفة فهي تطلب الفضيلة العملية عن طريق المعرفة النظرية التي تدفع صاحبها إلى السلوك الفاضل، وهو ما يعرف بأقتران القول بالعمل والعلم، وهكذا تلتقي طرق الحكمة في نهاية المطاف مع طرق الشريعة على حقيقة واحدة، وأدراك العلماء لهذه الحقيقة الواحدة يختلف عن أدراك العامة لها «وهذا الاختلاف في أدراك الحقيقة يعود فقط إلى المستوى المعرفي للفرد لا إلى شيء آخر»[70].

(70) التليلي، د. عبد الرحمن، ابن رشد الفيلسوف العالم، ص155.

المبحث الثاني
الأفعال الإنسانية في المعيار الأخلاقي

1 - مذهب ابن رشد في الجبر والاختيار:

هل للإنسان حرية الاختيار، هل أفعالنا إرادية؟ أم أننا مسيرون ومجبرون وتتم أفعالنا بقضاء الله وقدره؟ أن هذه الاسئلة شغلت أهل الكلام ورجال الفلسفة في المدرستين المشرقية والمغربية وأدت إلى ظهور أتجاه معتدل بين اتجاهين متعارضين أحدهما يأخذ بمبدأ الاختيار والثاني يأخذ بمبدأ الجبر وهما فريقا الاختيار والجبر أو قل المعتزلة والجبرية تتوسطهما الاشعرية التي حاولت التوفيق بين الاتجاهين، فقالوا أن للإنسان كسباً وأن المكتسب به والكسب مخلوقان لله تعالى، ويعترض ابن رشد على ذلك بقوله «انه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقان لله سبحانه فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه»[71] من غير أن يضع بالحسبان أن الاشاعرة يبنون كل الاعمال على (النيّة).

على الرغم من وجود السند النقلي لكل من الاتجاهين الحر والجبري مثل قوله تعالى ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾[72] في الجبر، وقوله تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[73] في الاختيار، إما الآيات الدالة على الكسب ففي قوله تعالى ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾[74].

ويعزو ابن رشد مرد الخلاف حول هذه المشكلة إلى الأدلة العقلية في نقده لاراء أهل الارادة والاختيار فيقول «إنه إذا فرضنا أن الإنسان موجد لأفعاله وخالق لها وجب أن يكون ها هنا أفعال ليس تجري على مشيئة الله

(71) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص187، كذا ينظر عثمان امين، دراسات فلسفية، الهيئة المصرية للكتاب، 1974، ص197.

(72) سورة القمر، الآية 49.

(73) سورة البقرة، الآية 286.

(74) سورة الشورى، الآية 30

تعالى ولا اختياره فيكون ها هنا خالق غير الله مما يتعارض مع ما اجمع عليه المسلمون من أنه لا خالق إلا الله»[75] قاصداً بذلك قول المعتزلة القائلين أن الإنسان هو خالق لأفعاله كدليل على حرية الارادة والاختيار والمسؤولية والثواب والعقاب والعدل الإلهي.

ثم يضيف قائلاً «وان فرضناه ايضاً غير مكتسب لأفعاله وجب أن يكون مجبوراً عليها فانه لا وسط بين الجبر والاكتساب وإذا كان الإنسان مجبوراً على أفعاله فالتكليف هو من باب ما لا يطاق، وإذا كلف الإنسان ما لا يطيق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد، لأن الجماد ليس له أستطاعة وكذلك الإنسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة»[76] وهو محال، لذا يختار فيلسوف قرطبة طريقاً وسطاً بين الجبر والاختيار قائلاً «الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين وأنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة حين يظهر أن الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد لكن لما كان الاكتساب لتلك الاشياء لا يتم إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج، وزوال العوائق عنها كانت الافعال المنسوبة الينا تتم بالامرين جميعاً، وإذا كان ذلك كذلك فالافعال المنسوبة الينا ايضاً يتم فعلها بأرادتنا وموافقة الافعال التي هي خارج لها وهي المعبر عنها بقدر الله»[77] ليقول لنا أن أفعال الناس وتر مشدود بين الحرية والضرورة.

ومن هنا يصل ابن رشد إلى وجوب الربط بين الارادة الداخلية والعالم الخارجي ما دامت الأسباب التي من خارج تسير على نظام محدود وضروري طالما أن كل شيء في العالم لابد أن يرتد إلى أسبابه الضرورية

---

(75) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص188، كذا ينظر راشد البراوي قادة الفكر الإسلامي في ضوء الفكر الحديث، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1969، ص258.

(76) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص188، كذا ينظر عثمان امين، دراسات فلسفية، ص205.

(77) المصدر نفسه، ص189.

المحددة ولهذا لابد من الاعتقاد بأن أرادتنا لاتتم ولا توجد إلا بموافقة الأسباب التي من خارج أي أن أفعالنا تكون مسببه عن الأسباب التي من خارج، أنه جدل (الذات والموضوع).

وهكذا نرى المسألة بلغة العصر حيث يقول ابن رشد «ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل في ذلك بحسب ما قدرها باريها عليها وكانت أرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد في الجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود، أعني في أوقات محدودة وفي مقدار محدود، وأنما كان ذلك واجباً لأن افعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج وليس يلقي هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله في أبداننا، والنظام المحدود في الأسباب الداخلة والخارجة أعني التي لاتخل هو القضاء والقدر الذي كتبه الله على عباده وهو اللوح المحفوظ، لذلك كانت هذه الأسباب لا يحيط بمعرفتها إلّا الله وحده، ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده على الحقيقة»[78] يشمل ذلك جميع ما هو خارج أرادة الإنسان، كالحياة والموت والصحة والرزق والتسديد والتوفيق.

فوجود الاشياء عند ابن رشد عن ارادتنا ليس مستقلاً عن وجودها بالأسباب الخارجة وهي من تقدير الله فيجب نسبتهما إلى هذين الفاعلين الأرادة والأسباب الخارجة، فإذا نسبت الافعال إلى واحد من هذين على الاطلاق لحقت الشكوك المتقدمة، وحصل الخلاف والافتراق بين المختلفين؟ فإرادة الإنسان عند ابن رشد وأن كانت حرة إلا أنها مرتبطة بالقوانين والأسباب الخاصة التي وضعها الله في الكون، فإذا تأملنا فكرته في القضاء والقدر استطعنا معرفة أن هذه الفكرة ترجع إلى (السببيه) أن

---

(78) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص189، كذا ينظر راشد البراوي قادة الفكر الإسلامي في ضوء الفكر الحديث، مصدر سابق، ص259.

فيلسوف قرطبة لا يرى في أثبات السببيه الطبيعية أخلال بقدرة الله المطلقة كما يزعم الاشاعرة، والفلاسفة «إنما ينسبون إلى الإنسان والفاعل الطبيعي القدرة وما يلحق بها من تلازم بين الأسباب والمسببات فالله الذي يحيط علمه وقدرته بكل شيء قد قدّر الإنسان على أفعاله الخاصة وسن للموجودات سنة تجري عليها فكان كل ما يحدث أنما يحدث بمقتضى الحكمة دون أن يخرج عن نطاق أرادة الخالق وتقديره»[79].

إما من يلغي الأسباب ولا يؤكد على وجودها فانه يلغي العقل الذي يدلنا على أسباب الموجودات، إذ ان العقل ليس شيئاً اكثر من أدراك الموجودات بأسبابها ومن رفع الأسباب فقد رفع العقل الذي هو جوهر الإنسان.

ثم يربط ابن رشد بين (العقل) و(الارادة) أي حرية الإنسان وسر مسؤوليته وكلما أزداد علم الإنسان أزدادت حريته وتحققت أرادته، إذ ليس من العقل أن تنكر الأسباب مع اعتقادنا بوجود العناية الإلهية والحكمة في الكون، ومن هنا أنكر فيلسوف قرطبة العادة والجواز ولم يسلم برد كل شيء إلى الله مباشرة في رده على المتكلمين الاشاعرة خاصة منهم.

على هذا الاساس أقام أبي الوليد ابن رشد مذهبه الفلسفي الشامل وأهمه العناية والغائيه والسببيه وأدلة وجود الله متخطياً بذلك النطاق الجدلي الذي فرضه المتكلمون حولها ومنتهياً إلى تقديم حل لها يستند إلى الاعتراف بالكون وبالخصائص الضرورية للاشياء وبتأثير الإنسان في حوادث الكون، ومن أن هذا العالم خلق من أجل الإنسان أصلاً، كما سيوافقه على ذلك لاحقاً ابن خلدون[80] بما يكشف عن الابعاد الأخلاقية والحضارية للإنسان الذي أستخلفه الله في الأرض وحمله مسؤولية ذلك

---

(79) البراوي، راشد، قادة الفكر الإسلامي في ضوء الفكر الحديث، ص264.

(80) يقول ابن خلدون، ان الله سبحانه خلق جميع ما في العالم للإنسان، ويد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله من الاستخلاف، ينظر ابن خلدون، المقدمة، ج1، دار العودة، بيروت، 1981، ص302.

الاستخلاف بعد أن جعل العقل أساس التمييز بين الصالح والطالح والخير والشر الذي توجب مصلحة الإنسان أن يختار ما هو خير ويترك ما هو شر في حياته العملية وفي علاقاته مع الأخرين، وهذا هو صلب (المسألة الأخلاقية) في فلسفة ابن رشد.

2 - الجور والعدل أو الخير والشر:

الواضح في منهج ابن الوليد الفلسفي: المنهج النقدي من المتكلمين والفلاسفة والصوفية لذلك وجد أن الاشعرية ذهبت في موضوع الجور والعدل إلى رأي غريب عن حكم العقل والشرع، حين صرحت بما لم يصرح به الشرع أو قل بالضدمنه قائلة «إن الغائب في هذا بخلاف الشاهد، وذلك أن الشاهد، زعموا أنما اتصف بالعدل والجور لمكان الحجر الذي عليه في أفعاله من الشريعة، فمتى فعل الإنسان شيئاً هو عدل بالشرع كان عدلاً ومن فعل ما وضع الشرع أنه جور فهو جائر (ثم) قالوا وأما من ليس مكلفاً ولا داخلاً تحت حجر الشرع فليس يوجد في حقه فعل، هو جور أو عدل بل كل أفعاله عدل والتزموا أنه ليس ها هنا شيء هو في نفسه عدل ولا شيء هو في نفسه جور»[81] ينتقد ابن رشد ذلك الرأي قائلاً «وهذا في غاية الشناعة لأنه ليس يكون ها هنا شيء هو في نفسه خير ولا شيء هو في نفسه شر فإن العدل معروف بنفسه أنه خير وأن الجور هو شر، فيكون الشرك بالله ليس في نفسه جوراً ولا ظلماً إلا من جهة الشرع، وأنه لو ورد الشرع بوجوب اعتقاد الشريك له لكان عدلاً، وكذلك لو ورد بمعصيته لكان عدلاً وهذا خلاف المسموع والمعقول»[82] وأن كان ابن رشد يرفض عدّ (الشرّ) جزء من طبيعة الإنسان التي لا فكاك منها ما عدا الشواذ من الناس وكذلك الأسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحقها أن تكون لبعض الناس مضله وان كانت للاكثر مرشدة، فلم يكن بد بحسب ما

---

(81) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص194.
(82) المصدر نفسه، ص195.

تقتضيه الحكمة من أحد أمرين (الاول) إما أن لايخلق الانواع التي وجد فيها الشرور في الأقل و(الثاني) أن يخلق هذه الانواع فيوجد فيها الخير الاكثر مع الشر الاقل[83]. ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الاكثر مع الشر الأقل أفضل من اعدام الخير الاكثر لمكان وجود الشر الاقل عند ابن رشد[84]. وهذا السر من الحكمة هو الذي خفي على الملائكة حين أخبرهم الله تعالى قائلاً ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[85].

يريد أن العلم الذي خفي عن الملائكة هو أنه إذا كان وجود شيء من الموجودات خيراً وشراً وكان الخير أغلب عليه أن الحكمة تقتضي بأيجاده لا أعدامه ويعطي ابن رشد مثالاً لذلك «إن النار خلقت لما فيها من قوام الموجودات التي ما كان يصح وجودها لولا وجود النار لكن الشر عرض عن طبيعتها أن تفسد بعض الموجودات، لكن إذا قيس بما يعرض عنها من الفساد الذي هو الشر وبين ما يعرض عنها من الوجود الذي هو الخير كان وجودها أفضل من عدمها فكان خيراً»[86] فقد تبين من هذا القول كيف ينسب إليه الاضلال مع العدل ونفي الظلم وأنه انما خلق أسباب الضلال لأنه يوجد عنها غالباً الهداية اكثر من الضلال، وذلك أن من الموجودات ما اعطي من أسباب الهداية أسباباً لا يعرض فيها أضلال اصلاً وهذه هي حال الملائكة، ومنها ما أعطي من أسباب الهداية أسباباً يعرض فيها الاضلال في الاقل إذ لم يكن في وجودهم اكثر من ذلك لمكان التركيب وهذه هي حال الإنسان[87].

---

(83) المصدر نفسه، ص196، كذا ينظر راشد البراوي، قادة الفكر الإسلامي في ضوء الفكر الحديث، ص267.

(84) المصدر نفسه، ص196.

(85) سورة البقرة، الآية 30.

(86) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص197.

(87) المصدر نفسه، ص197.

المبحث الثالث

النفس الإنسانية عند ابن رشد ودورها في تحقيق الفعل الأخلاقي

يرى ابن رشد أن للنفس ثلاث قوى هي النفس النباتية، والنفس الحيوانية، والنفس الناطقة (العاقلة)[88]. ويذهب ابن رشد إلى أن النفس بالرغم من تعدد قواها إلا أنها واحدة بالموضوع كثيرة بالقوى وبالفعاليات، والذي يهمنا من هذه القوى وبقدر تعلق الأمر بالجانب الأخلاقي (النفس الناطقة).

القوة الناطقة (العقل):

من حيث الهدف يقصد بها القوة التي تدرك المعاني أدراكاً كلياً خلافاً لقوة الحس والخيال اللتين تدركان المعاني أدراكاً جزئياً من حيث هي متصلة بالهيولى (المادة = البدن) ففي الإنسان قوة تحركها الدهشة ويحث عليها دافع حب الاستطلاع لكي يعرف المرء حقيقة ما يجري حوله لذلك وجد ابن رشد أن المعاني المدركة صنفان أما «كلي» وأما «شخصي» ويقصد بالكلي: أدراك المعنى العام مجرداً من الهيولى، إما الادراك الشخصي، فهو أدراك المعنى في هيولى[89]، فإذن القوة التي تدرك هذين المعنيين لابد أن تكون متباينة (متميزة) ومختلفة عن أدراك الحس والتخيل، وبالجملة لسنا نقدر أن نتخيل المحسوسات مجردة من الهيولى وأنما ندركها في هيولى وهي الجهة التي بها تشخصت[90]، مثلما هي النفس لاتتجسد إلا بالبدن.

وأدراك المعنى الكلي والماهية لا يتحقق إلا بتجرده من الهيولى

---

(88) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق احمد فؤاد الاهواني، ص13.

(89) المصدر نفسه، ص67.

(90) المصدر نفسه، ص67.

تجريداً كاملاً فهذه القوة من شأنها أن تدرك المعاني مجرده من الهيولى بما تتفوق على القوى الادنى لكي تتمكن من تحقيق غايتين:

الاولى: أن تركب المعاني بعضها إلى بعض وهو ما يعرف «بالتصور».

والثانية: أن تحكم ببعضها على بعض وهو ما يعرف «بالتصديق»[91].

لهذا السبب وجدت هذه القوة (الناطقة) في الإنسان لا من أجل سلامته بل من أجل وجوده على الوجه الأفضل بها تكون الصنائع العملية والعلوم النظرية التي تستقيم للإنسان دون سواه من الحيوان[92]. وبفضلها أقام حضارته ومدينته، لهذا السبب خص ابن رشد، وسائر الفلاسفة السابقين عليه الإنسان بقوة يدرك بها المعاني مجردة من الهيولى ويركب بعضها إلى بعض ويستنبط بعضها عن بعض حتى يلتئم عن ذلك صنائع كثيرة ومهن هي نافعة في وجوده وذلك أما من جهة الاضطرار أو من جهة الأفضل فالواجب ما جعلت في الإنسان هذه القوة أي قوة النطق[93]. المعبرة عن وعي الإنسان وحكمته والكاشفة عن أفكاره وتصوراته ومعاييره وأخلاقه ومثل هذه القوة ينبغي أن تتسلط على سائر القوى البدنية وأن تكون سائر القوى متأدبه بتأديبها مقهورة دونها حتى لا تنفعل ولا تتأثر عنها بل تنفعل تلك القوى عنها لئلا يحدث في النفس من الصفات البدنية هيئات أنقيادية تسمى رذائل بل تكون هي الغالبة ليحصل للنفس بسببها هيئات تسمى فضائل[94]. وهي موضوع (الأخلاق)، ولما كانت القدرة على التمييز والاختيار واحد من ثمار هذه القوة أقترنت بالحكمة فالإنسان حكيم بقدر حسن أستخدامه لهذه القوة كذلك تسمى المدينة الفاضلة (حكيمه)، وهذا القول ينطبق على القوتين الغضبيه والشهويه، فالرجل الشجاع الذي يتصرف

(91) فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص104.

(92) المصدر نفسه، ص105.

(93) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق احمد فؤاد الاهواني، ص68.

(94) ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الثاني، تحقيق سليمان دنيا، ص817.

في كل الازمان بما يأمر به العقل وينقاد له[95]، تحت أي ظرف كان، ظرف الخوف والحزن والرغبة والشهوة.

ولما كان أركان (العقل) تتوزع عند ابن رشد، توزعت مهمات القوة الناطقة على نشاطين:

الاول: العقل العملي.

الثاني: العقل النظري.

الاول: **العقل العملي**: عدّها ابن رشد قوة مشتركة بين جميع الناس ولا يخلو إنسان عاقل منها وأنما يتفاوت الناس فيها بالاقل والاكثر[96]. مكونة معقولات عملية، وأن هذه المعقولات العملية سواء كانت لقوى أو مهن حادثة وموجودة فينا بالقوة أو بالفعل، فأن معقولاتها أنما تحصل بالتجربة، والتجربة أنما تكون بالاحساس أولاً والتخيل ثانياً لذا فإن بها حاجة في وجودها إلى الحس والتخيل فهي ضرورة حادثة بحدوثها وفاسدة بفساد التخيل[97].

ولو وجدت هذه المعقولات دون النفس المتخيلة لكان وجودها عبثاً وباطلاً، وهذه الصور ليست وقفاً على الإنسان بأطلاق فإن من الحيوان ما يصيب شيئاً منها، لكن الفرق أنها في الإنسان حاصلة عن الفكر والاستنباط وهي في الحيوان حاصلة عن الطبع ولذلك لايوجد متصرفاً فيها بل أنما يدرك منها حيوان صوراً ما محدودة وهي الضرورية في بقائه[98].

وأن الجزء العملي من العقل عند ابن رشد موجود ضرورة بسبب

---

(95) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ترجمة حسن العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2002، ص122.

(96) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق احمد فؤاد الاهواني، ص69.

(97) المصدر نفسه، ص70.

(98) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق احمد فؤاد الاهواني، ص71، يقارن ذلك مع ما قاله ابن باجه بهذا الصدد، ينظر ابن باجه تدبير المتوحد، تحقيق اسين بلاثيوس، ص56.

الجزء النظري ولذلك فإن الصناعات أنما هي موجودة أصلاً لما لها من أرتباط بغيرها ولهذا السبب فإن الإنسان يقبل أن يكون خادماً ومطيعاً لأنه كرس نفسه لهذه الصناعات، بينما نجد الآخر الذي هو الرئيس قد صار رئيساً لوجود نزوع لديه إلى ذلك والذي نزوعه إلى أن يكون رئيساً لهو خيرٌ من الذي يكون مرؤوساً[(99)].

ولهذا فإن الاشخاص الذين يمتلكون الصناعات العملية، أنما يقبلون أن يقادوا بطبعهم والعلاقة بين هذين القسمين من النفس مثل العلاقة بين الرئيس والمرؤوس أو القائد والمقود.

الثاني: العقل النظري: ربط ابن رشد بين هذا العقل والأخلاق الفاضلة التي يصبو إليها الإنسان العاقل الحكيم فيقول «أما ما يخص الجزء النظري فإن وجوده في الإنسان ليس من أجل الضرورة بل من أجل الخير الاسمى، والذي وجوده من أجل الخير الاسمى هو الادعى للعناية مما هو من أجل الضرورة»[(100)]. وهو في ذلك يستجيب لملاحظة ابن باجه القائل عن العقل النظري «إنه ليس بمعّد أصلاً ليخدم به الإنسان شيئاً ما بوجه ولا على حال بل أنما هو معد ليكمل به ذلك الذي تقدمنا فقلنا انه المحرك الاول بالحقيقة»[(101)] أي موضوعه المباحث السامية بدأً من الشمائل الإنسانية الراقية والمحمودة وارتقاء إلى مباحث الوجود المطلق.

ومما يخص هذا الادراك العقلي أن الادراك فيه هو المدرك ولذلك قيل «إن العقل هو المعقول بعينه، والسبب في ذلك أن العقل عندما يجرد صور الاشياء من الهيولى ويقبلها قبولاً غير هيولاني يعرض له أن يعقل ذاته، إذ كانت ليس تصير المعقولات في ذاته من حيث هو عاقل بها على نحو مباين لكونها معقولات أشياء خارج النفس، وليس الامر في الحس

---

(99) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ترجمة حسن العبيدي وفاطمة الذهبي، مصدر سابق، ص155.

(100) المصدر نفسه، ص155.

(101) ابن باجه، رسائل ابن باجه الالهية، تحقيق ماجد فخري، ص137.

كذلك»[102] فالعقل هو بمثابة الاداة التي توحد صور الجزيئات وتستحضر صور المفاهيم الكلية.

أي أن لهذه المعقولات صلة وثيقة بالحس والتخيل فنحن كما يقول ابن رشد «مضطرون في حصولها لنا أن نحس اولاً ثم نتخيل وحنيئذ يمكننا أخذ الكلي»[103] أي بالترقي خطوة خطوة وهي مراتب التجريد التي تمر بها النفس في أدراكها المعقولات الكلية.

ثم تتضح مراتب المعرفة عند ابن رشد من حسية فعقلية فتواصلية حيث يفرق بين ثلاثة عقول هي (العقل الهيولاني) و(العقل بالملكة) و(العقل الفعال).

ويرى ابن رشد أن العقل الهيولاني هو (العقل الفطري) أزلي لا يعتريه الفناء شأنه شأن العقول المفارقة والعقل الفعال متابعاً (ثامسطيوس) في ذلك وبأعتراف منه حيث يقول «وأما ثامسطيوس) وغيره من قدماء المفسرين فهم يضعون هذه القوة التي يسمونها (العقل الهيولاني) أزلية ويضعون المعقولات الموجودة فيها كائنة فاسدة لكونها مرتبطة بالصور الخيالية»[104].

ويحرص ابن رشد على تعريفه هذا ثم يقول كما يقول (أرسطو) هو جوهر بالقوة مثل جميع المعقولات وليس هو في نفسه شيئاً من الاشياء لأنه لو كان شيئاً في نفسه لم يعقل جميع الاشياء لأن العقل قبول والشيء لا يقبل نفسه فلذلك يظهر من آمر المعقولات أنها مرتبطة بموضوعين، أزلي وهو الذي نسبته إليها نسبة المادة الاولى للصور المحسوسة، والثاني كائن فاسد وهو الصور الخيالية[105].

---

(102) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق الاهواني، ص77.

(103) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق الاهواني، ص 78، كذا ينظر ماجد فخري، ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص107.

(104) المصدر نفسه، ص83.

(105) المصدر نفسه، ص86.

إما بالنسبة إلى العقل الفعال، فإن لهذا العقل فعلين (الأول) من حيث هو مفارق للمادة وهو أن يعقل ذاته شيمة سائر العقول المفارقة (والثاني) من حيث نسبته إلى العقل الهيولاني، وهو أن يصيرّ المعقولات التي فيه من القوة إلى الفعل، والفعل الاول متقدم على الفعل الثاني إذ كان بمنزلة الغاية أو الكمال، «ومع ذلك فلهذا العقل بالعقل (الهيولاني) صلة جوهرية وهي أنه بمثابة الصورة منه لذلك يفعل به الإنسان متى شاء أن يعقل»[106] أي أن لهذا العقل وجودان، وجود مفارق من حيث هو جوهره، ووجود غير مفارق من حيث هو محرك للعقل الهيولاني، وفي هذا الصدد يقول (ماجد فخري) أن ابن رشد قد أختلف في مسألة العقل عن الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن سينا، فقد ذهب هؤلاء الفلاسفة إلى القول أن هذا العقل جوهر مفارق يقع على تخوم عالم الكون والفساد ويدخل في عداد المحركات التي تحرك الاجرام السماوية فاستحال بحسب وضعهم أن يوجد في النفس أو يمت إليها باكثر من صلة عرضيه، إما ابن رشد «فعنده أن هذا العقل فضلاً عن كونه جوهراً مفارقاً من حيث ماهيته هو صورة العقل الهيولاني من حيث فعله وأن له بالنفس صلة جوهرية تحكي صلة الصورة بالمادة وإلا بات الادراك فعلاً لا يستند إلى النفس إلّا بالعرض»[107].

ومن هنا يظهر عند ابن رشد «إن هذا العقل الفاعل أشرف من الهيولي وأنه في نفسه موجود بالفعل عقلاً دائماً سواء عقلناه أو لم نعقله وأن العقل فيه هو المعقول من جميع الوجوه وهذا العقل قد تبين من قبل أنه صورة وتبين ها هنا أنه فاعل ولذلك يظن أن عقله ممكن لنا بآخره أعني من حيث هو صورة لنا ويكون قد حصل لنا ضرورة معقول أزلي»[108].

وهذه الحال هي التي تعرف كما يقول ابن رشد بالاتحاد أو

---

(106) فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص111.

(107) فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص111.

(108) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق احمد فؤاد الاهواني، ص89.

الاتصال[109]. وهو في ذلك يتابع ابن باجه في هذا الاتصال، حيث يرى أن للاتصال طريقين صعود وهبوط، فالطريق الصاعد، يبدأ من المحسوسات ثم الصور الهيولانية ثم الصور الخيالية ثم الصور المعقولة، فإذا حصل في العقل هذه المعقولات سمي ذلك اتصالاً، أي اتصال العقل الهيولاني بالصور المعقولة التي هي فعل محض وهذا الطريق ميسور لكل إنسان، أما الطريق الثاني (الهابط) فهو أن نفترض هذه الصور المعقولة وأنها تتصل بنا فنكتسبها وهذه موهبة الهية لا تتيسر لكل إنسان وهذه الحال من الاتحاد هي التي ترومها الصوفية، وأهل العرفان من غير أن يكون سبيلاً موثوقاً[110].

لذلك يفضل ابن رشد الطريق الاول على الثاني شأنه شأن ابن باجه من قبل*. اعترافاً منه بطرق العلم والعقل فالإنسان لا يستطيع الاتصال بالعقل الفعال إلّا بالعلم والنظر لأن الكمال الطبيعي للإنسان هو في أن يحصل له في العلوم النظرية تلك الملكات التي ورد ذكرها في كتاب البرهان، وأما ما زعم الصوفية أن الإنسان قادر على الاتصال بالعالم العلوي دون علم وبحث ونظر فهو ادعاء باطل[111].

فالحقيقة (العقلية) عند فيلسوف قرطبة لها وجود قائم ولنا السبيل الذي يفضي إليها غير أنه لا يعّد طلب الحقيقة والبحث عنها أمرين طبيعين

---

(109) وهذا المذهب سبق وشغل فلاسفة الاندلس قبل ابن رشد مثل ابن باجه وابن طفيل حيث يقول ابن باجه «فالإنسان له أولاً الصور الروحانية على مراتبها ثم بها يتصل بالمعقول ثم يتصل بهذا المعقول بذلك العقل الأخر، ينظر ابن باجه، رسالة أتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص165.

(110) العراقي، محمد عاطف، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص79.

(*) ابن باجه طبع الفلسفة العربية باسبانيا بحركة تتعارض مع توجهات الغزالي والصوفية، ما دام العقل النظري هو الوحيد القادر على حمل الإنسان على تصور وجوده الخاص وعلى ادراك العقل الفعال كما صرح بذلك بوضوح في رسالة الوداع، وهكذا يكون له الفضل في أن يرسم طريقاً يسير عليه ابن رشد، وهو بهذا يكون على خلاف مع ابن طفيل الذي عبر عن ميله إلى الغزالي.

(111) صليبا، جميل، تاريخ الفلسفة العربية، ص504.

مرتبطين بطبيعة الفطرة الإنسانية، وأنما يعني الحقيقة التي يطلبها كل إنسان وصل إلى الادراك الكامل ونضجت مداركه.

ويعّد ابن رشد العقل واحداً عاماً في جميع بني الإنسان «العقل يدرك من الاشخاص المتفقه في النوع معنى واحداً تشترك فيه وهي ماهية ذلك النوع من غير أن ينقسم ذلك المعنى بما تنقسم به الاشخاص من حيث هي اشخاص من المكان والوضع والمواد التي من قبلها تكثرت، فيجب أن يكون هذا المعنى غير كائن ولا فاسد ولا ذاهب بذهاب شخص من الاشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى»[112].

وهكذا يتأكد بالدليل الفلسفي أن في النفس عند ابن رشد جزءاً واحداً قابلاً للمفارقة أو الخلود وهو العقل بقسمية الهيولاني والفعال أما سائر أجزائها أي الغاذيه والحساسة والنزوعيه والمتخيلة خاضعة للكون والفساد[113]. فكان المقصود هنا بخلود العقل عند ابن رشد القول بخلود النوع الإنساني من حيث هو كل.

---

(112) ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الثاني، تحقيق سليمان دنيا، ص855.

(113) فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص117.

المبحث الرابع
النفس الإنسانية بين أخلاقية الفعل والحياة الثانية

الفعل لا ينتهي أو يتوقف بموت الإنسان هكذا نظر الإسلام لسجل الافعال الإنسانية الأخلاقي، الإنسانَ لايكتمل إلّا في الحياة الثانية (الخالدة) حيث دورة الحياة وتقويمها الماورائي فلا الحياة الدنيا باقية ولا الاثار الأخلاقية والعقيدة لها بمنتهية بموت صاحبها انما تجد (محكمتها) في الأخرى حيث يصدق الوعد والوعيد بين جنة للأخيار وجحيم للأشرار، هذه هي دورة الفعل الإنساني الذي تدركه النفس المطمئنة في سعيها الحثيث للعودة إلى عالمها الاول، لهذا السبب جاء إيمان المسلمين بالحياة وعدم جزعهم من الموت تلك هي فلسفة العدل الالهي والثواب والعقاب والحساب والبعث والمعاد والقصاص والجزاء التي أستوعبها ابن رشد من (النقل) واستوعبه (العقل) بما يكشف عن الجوهر الأخلاقي لفلسفته، حيث يصرح ابن رشد أن بقاء النفس هو مما أتفقت على وجوده الشرائع وقامت عليه البراهين عند العلماء[114]، وإذا كان بين الشريعة والحكمة من تفاوت في هذا الباب فيتعلق بصفة المعاد لا بوجوده (أي هو جسماني ام روحاني).

ويرى فيلسوف قرطبة أن للإنسان سعادتين اخرويه ودنيوية وانبنى على ذلك عند الجميع على أصول معترف بها، منها أن الإنسان أشرف من كثير من الموجودات ومنها أنه إذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلق عبثاً أنما خلق لفعل مطلوب منه وهو ثمرة وجوده فالإنسان أولى بذلك[115].

وما دام الإنسان قد خص به الكمال كان أشرف الموجودات التي في هذا العالم لأنه هو النظام بين الموجودات المحسوسة الناقصة التي تشوب

---

(114) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص199.
(115) المصدر نفسه، ص199.

فعلها ابداً القوة وبين الموجودات الشريفة التي لاتشوب فعلها قوة اصلاً وهي العقول المفارقة[116]. ويبني ابن رشد على هذه المقدمات جلّ هيكلة الفلسفي الأخلاقي والعقيدي والاجتماعي فبناءً على كون الإنسان أفضل المخلوقات الموجودة بعث الله الرسل إليهم لتوجيههم وأيجاد المجتمع الفاضل بفضل شرائعهم الموحاة لكي يحثوا الناس اموراً في العلم والأفعال الجميلة بما يتم سعادتهم وينهوهم عن اعتقادات فاسدة وأفعال قبيحة قد تكون سبباً في شقائهم.

ثم يلخص لنا ابن رشد أدلته على وحي هذه الشرائع قائلًا «إن معرفة وضع هذه الشرائع ليس تنال إلّا بعد المعرفة بالله وبالسعادة الإنسانية والشقاء الإنساني وبالامور والارادات التي يتوصل بها إلى السعادة وهي الخيرات والحسنات، والامور التي تعيق عن السعادة وتورث الشقاء الآخروي وهي الشرور والسيئات وأن معرفة السعادة الإنسانية والشقاء الإنساني يستدعي معرفة ما هي النفس وما جوهرها؟ وهل لها سعادة آخروية وشقاء أخروي أم لا[117]؟ وجميع هذه الاسئلة تؤسس لروابط ذلك الهيكل الفلسفي عند ابن رشد.

وعدّ ابن رشد «المعاد» دليلاً على الغاية من وجود الإنسان وعلى هدفية الخلق وتوجيه الخالق سبحانه للإنسان حيث وجه إلى ذلك بقوله «أيحسب الإنسان أن يترك سدى»[118]هذه الهدفية في الخلق لخصها ابن رشد بقوله «إن مقصود الشرع أنما هو تعلم العلم الحق والعمل الحق، والعلم الحق معرفة الله تعالى ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الاخروي، والعمل الحق هو أمتثال الأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الافعال التي تفيد الشقاء»[119].

---

(116) المصدر نفسه، ص124.
(117) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص182.
(118) القيامة، الآية 36.
(119) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص200.

أي أن ابن رشد يعتقد بحياة أخرى وراء هذه الحياة تعيش فيها النفوس عيشة أبدية خالدة، وهنا يقرر أن النفوس بعد الموت أما أن تكون سعيدة منعمة بما اكتسبت في الدنيا من فضائل وكمالات تبعاً لأفعال الإنسان الفاضلة والمحمودة في الحياة الدنيا، وأما ان تكون شقية معذبة بما اقترفت من اثام وسيئات أن هي خالفة أحكام العقل واتبعت شهوتها، والشرائع أتفقت على تعريف هذه الحال للناس وسموها السعادة الأخيرة والشقاء الاخير.

ووصف النفوس السعيدة بأن الله يعيدها إلى أجساد تنعم بها الدهر كله بالسعادة وبأشد المحسوسات نعيماً مثل الجنة، وأنه تعالى يعيد النفوس الشقية إلى أجساد تتأذى فيها الدهر كله بأشد المحسوسات آذى وهو مثلاً النار[120].

فغاية الإنسان عند ابن رشد بما هو إنسان ليست مجرد التمتع باللذات في الحياة الدنيا، حيث أن كل موجود له فعل يخصه وغاية يسعى إليها وعلى قدر تحقيقه لها يكون كمال وجوده، لذا يصف ابن رشد هذا الإنسان بقوله «وإذا ظهر أن الإنسان خلق من أجل أفعال مقصودة به ظهر ايضاً أن هذه الأفعال يجب أن تكون خاصة لأنا نرى أن واحداً واحداً من الموجودات أنما خلق من أجل الفعل الذي يوجد فيه لا في غيره، أعني الخاص به وإذا كان كذلك فيجب أن تكون غاية الإنسان في أفعاله التي تخصه دون سائر الحيوان هي أفعال النفس الناطقة»[121] التي تحدثت عنها هذه الاطروحة في الصفحات السابقة.

ولهذا السبب فإن الخير والشر في شيئ ما أنما يوجدان فقط كمقولة في هذه القوة العاقلة وعلى سبيل المثال فإن النغمة الحسنة وكذلك النغمة السيئة أنما تظهران من ذات الوتر ومثلها الأفعال الخيرة والشريرة للإنسان

---

(120) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص202.

(121) المصدر نفسه، ص200.

فانها موجودة في تلك القوة العاقلة التي يتميز بها[122]. ولأن الأمر هكذا فإن غاية الإنسان وسعادته أنما تتحققان إذا ما تم أدراك خير وسعادة قوته العاقلة وبأقصى غاية، ولهذا يقال في حد السعادة أنها الفعل الذي ينسب إلى النفس العاقلة المؤداة بالفضيلة.

ويقول ابن رشد «ولما كانت النفس الناطقة جزأين، جزء عملي وجزء علمي وجب أن يكون المطلوب الاول منه هو أن يكون على كماله في هاتين القوتين أعني الفضائل العملية والفضائل النظرية، وأن تكون الأفعال التي تكسب النفس هاتين الفضيلتين هي الخيرات والحسنات والتي تعوقها هي الشرور والسيئات»[123].

وأخيراً يؤكد ابن رشد أن شريعتنا تضمنت أوضح تمثيل لمسألة سعادة وشقاء النفس في الحياة الثانية لتحرك النفوس إلى فعل الخير وتجنب الشر في هذه الدنيا التي تبقى هي المحك الواقعي لسلوك الإنسان إذ تتوقف عليها سعادته أو شقاؤه في الحياة الآخرة[124].

---

(122) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ترجمة حسن العبيدي، مصدر سابق، ص152.

(123) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص200.

(124) الجابري، علي حسين، المجتمع الفاضل في الفلسفة الإسلامية، بحث ضمن مجلة دراسات عربية واسلامية، ص114.

المبحث الخامس
المدينة الفاضلة والسلوك الأخلاقي المحمود
عند ابن رشد

لم يكتب ابن رشد كتباً مستقلة في الأخلاق والسياسة ولكننا نجد له أراء في مواضيع متفرقة من كتبه، الكشف عن مناهج الادلة، وتلخيص الخطابة، وجوامع سياسة أفلاطون، لذلك فنحن مضطرون لتعقيب علم الأخلاق والسياسة عنده استناداً إلى تلخيصه كتاب الجمهورية لأفلاطون وغيره ما دامت (المدينة الفاضلة) هي المشروع الفلسفي - الأخلاقي والسياسي لابن رشد وبقية فلاسفة الإسلام.

يبدأ ابن رشد مشروعه بتعريف العلم السياسي قائلاً «بأنه العلم الذي يبحث في الأفعال الارادية (أفعال الإنسان الارادية) أنطلاقاً من مبدأ الارادة والاختيار، بخلاف الطبيعيات حيث الطبيعة هي المبدأ مثلما هو الله سبحانه مبدأ العلم الالهي، كذلك يختلف هذا العلم عن سائر العلوم النظرية من حيث الغاية ففرض العلوم الطبيعية والالهية هي المعرفة فحسب، أما غرض هذا العلم فهو العمل[125]. أي الارتقاء بالعلم والعلمية إلى العلمنة (تطبيقاً) والعقل والعقلانية إلى (العقلنة)[126] لكي يكون للنظر بعده التطبيقي العملي الذي لا يعني شيئاً من غيره.

ولهذا فإن هذا الفن «السياسة» ينقسم على جزئين يفحص في الأول عن العادات والشيم المكتسبة والافعال الارادية بالجملة وفي ما يتعلق بعضها مع بعض وكيف يؤثر بعضها ببعض، وفي الثاني بفحص عن كيفية غرس هذه العادات في النفوس وأي منها هي الحاكمة لكي يكون ناتج

---

(125) فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص119، كذا ينظر د. علي زيعور، الحكمة العملية او الأخلاق والسياسة التعاملية، ص437.

(126) الجابري، علي حسين، الإنسان الواجب أشكالية فلسفية، ص112-119.

الفعل عن العادة المطلوبة في غاية التمام[127].

فتكون صلة هذا القسم من العلم السياسي بالقسم الاول شبيهة بصلة كتب الصحة والعلل بكتب حفظ الصحة وشفاء العلل في علم الطب الذي برع فيه ابن رشد وكتب لنا عنه كتاب (الكليات).

إن المقصود «بالسياسة» هنا تدبير المدينة أي تدبير أهلها لا من جهة أنهم أجسام بل من جهة أنهم نفوس تسعى إلى كمالاتها في حياتها المشتركة، وإذن فإذا كان علم «الأخلاق» هو تدبير نفس الفرد وسلوكه فإن علم السياسة يعني تدبير نفوس الجماعة وبالتالي سلوكهم[128]، الاجتماعي والأخلاقي والسياسي مستثمراً دراسته للتجارب الفلسفية الإنسانية ولا سيما أفلاطون، لذا أختصر فيلسوفنا أقاويل أفلاطون في كتاب الجمهورية وركزها في ثلاث مقالات، عرض في الاولى البرنامج الذي خطه أفلاطون لتشييد المدينة الفاضلة، وعرض في الثانية الشروط والخصال الضرورية في رئيسها، وخصص في الثالثة تحليل أنواع السياسات وأنظمة الحكم والمقارنة بينها وبين رؤسائها بعضهم مع بعض.

ويمهد ابن رشد لشرحه للجمهورية بأن قال بأن الكمالات الإنسانية أربعة، الفضائل النظرية، الصناعات، الفضائل الخلقية، الافعال الارادية، ووجود تلك الفضائل في شخص واحد واكتسابها كلها أو أحداها من غير معونة الاخرين مستحيل، هنا يضع ابن رشد القاعدة الاولى في الاجتماع القائله «إن الإنسان كائن سياسي أجتماعي بالطبع»[129] أن ابن رشد يتعامل مع النص الافلاطوني (المعرّب) في بيت الحكمة بسبب توافقه مع مضمون الخطاب الاجتماعي الذي تحدث عنه الفارابي في مدينة الفاضلة وغيره من الفلاسفة.

---

(127) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ترجمة حسن العبيدي وفاطمة الذهبي، مصدر سابق، ص66.

(128) الجابري، محمد عابد، ابن رشد سيرة وذكريات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1988، ص243.

(129) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ترجمة حسن العبيدي، ص68.

وهنا يتفق ابن رشد مع افلاطون والفارابي[130] في تأكيده جانب التعاون وتبادل المنفعة بين المواطنين والى مثل ذلك ذهب ابن باجه وابن خلدون[131].

ويرى ابن رشد أن هذا الشيء ليس نحتاجه لكمالاتنا الإنسانية وأنما لضرورة الحياة ايضاً، وهذا الشيء يشترك فيه الإنسان مع الحيوانات إلى حد ما مثل الحصول على الطعام واللباس والمأوى، يقصد الضروريات التي لاغنى عنها، وهو أمر قال به الفارابي في معظم كتبه السياسية مثل تحصيل السعادة[132] والمدينة الفاضلة وغيرها.

ثم يتطرق ابن رشد إلى كيفية غرس الفضائل في المجتمع لكي تتأصل في النفوس وتتعاون فيما بينها في بناء الإنسان المطيع من حيث هي المدخل إلى علم السياسة وتدبير المدينة.

ولغرس الفضائل في نفوس سكان المدينة عند ابن رشد سبيلان رئيسان هما (الإقناع) و(الإكراه)[133]، والأقناع عنده من خلال الأقاويل الخطابية والشعرية، وهذا جزء من العلوم النظرية التأملية الخاص بخطاب الجمهور، غير أن طريقة تعليم العلوم النظرية التأملية أنما هي للخواص[134].

---

(130) حيث يؤكد الفارابي أنه بدون أجتماعات جماعة كثيرة متعاونين يقوم كل واحد منهم ببعض ما يحتاج إليه لايمكن تحقيق السعادة والكمال، فالسعادة عنده مقرونة بالتعاون بين الناس واتساع رقعة ذلك التعاون يقربه من الكمال، ينظر الفارابي، اراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ابراهيم جزيني، ص95، كذا ينظر د. علي حسين الجابري، المجتمع الفاضل في الفلسفة الإسلامية، بحث ضمن مجلة دراسات عربية واسلامية، ص122.

(131) ينظر ابن باجه، رسائل ابن باجه الالهية، تحقيق ماجد فخري، ص91، كذا ينظر ابن خلدون المقدمة، ج1، دار العودة، ص33.

(132) ينظر الفارابي، تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، ص61.

(133) وهذا المبدأ سبق وأن قال به الفارابي، ينظر الفارابي، تحصيل السعادة تحقيق جعفر آل ياسين، ص79.

(134) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ترجمة حسن العبيدي، ص74.

إما الطريقة الثانية وهي (الإكراه) وهي التي إذ تعذر الأقناع أقتضى اللجوء إليها ويتم تطبيقها على الخصوم والأعداء وسائر من لا يستجيب لنداء الفضيلة طوعاً، ومن المؤكد أن هذه الطريقة لا يلجأ إليها بين أهل المدينة الفاضلة[135].

ويقول ابن رشد وهذا عين ما نجده في شريعتنا (الإسلامية) التي تدعو إلى سبيل الله على هذين الوجهين[136] أي الاقناع أو القسر ولاسيما مع المعاندين في المدن غير الفاضلة أي دفعهم إلى الفضيلة دفعاً اعتماداً على جنود مخلصين لمدينتهم يدعون (بالغرباء).

ويرى ابن رشد أنه من الضروري للحراس والجنود في المدينة أن يكونوا ذوي مواهب متجهة صوب الكمال فلاسفة بالطبع محبين للحكمة كارهين للجهل، شجعان سريعي الحركة، اقوياء الجسم، غير أن تعليمهم الفضائل وغرسها فيهم تتم بالرياضة والموسيقى[137]. الاولى تتعلق بالفضائل الجسدية، واما الموسيقى فأنما هي تهذيب النفس وتمكينها من اكتساب الفضيلة الخلقية، ونعني بالموسيقى كما يقول ابن رشد الاقاويل المحكية ذات اللحن فكانت بهذه خادمة لصناعة الشعر الذي يؤثر في الصبية والأحداث اكثر من الخطابة والبرهان، فإذا رقوا عن هذا الطور استعملت معهم الاقاويل الخطابية والجدلية وفي الطور الاخير البرهانية التي يراد بها الفلاسفة والحكماء خاصة[138].

ويحذر ابن رشد في تربية الصغار من أن تمثل لهم بالحكايات الكاذبة (أي الاساطير) التي ترسخ في نفوسهم فتفسد سريرتهم، مثل القول الشائع

---

(135) المصدر نفسه، ص75.

(136) البراوي، راشد، قادة الفكر الإسلامي في ضوء الفكر الحديث، ص281.

(137) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ترجمة حسن العبيدي، ص82.

(138) المصدر نفسه ص82، وسبق وأن أشار ابن رشد إلى هذا التقسيم في كتابه فصل المقال، ينظر فصل المقال، تحقيق عابد الجابري، ص118.

عند المتكلمين أن الله فاعل الخير والشر[139] وهو حاصل قولهم بالقدر، لكن الله هو الخير المطلق ولا يفعل الشر في أي وقت كما أنه ليس سبباً للشر وقولهم في هذا قول سفسطائي يقوم على مقدمات مموهة فيه أنتقاص لكمال الله.

لذا ينتقد ابن رشد هذه التمثلات الوهمية والتي تقوم بالتالي على مذهب المنفعة والماديات في الأخلاق[140] حيث تمثلهم السعادة في الدار الاخرة بأعتبارها ثواب الأعمال الصالحة والابتعاد عن الاعمال الطالحة لأن الفضيلة التي تنجم عن مثل هكذا تمثلات هي أقرب إلى الرذيلة لما تنتقي الفضيلة ما دام الإنسان لا يمتنع عن الشهوة إلّا رجاء التعويض عنها لذلك يقول «والرجل العفيف انما يبتعد عن طلب اللذه بحسب هذا القول لكي يفوز بلذة أعظم منها في الدار الآخرة وكذلك الرجل الشجاع لا يطلب الموت لأنه يرى أن الموت خيرٌ بل طمعٌ بلذة اكبر في الدار الاخرة، وكذلك العادل لا يحترم مال الاخرين إلّا لينل ضعف ما يحترم»[141] أن هذه الاقاصيص لا تؤدي إلّا لأفساد روح القوم ولا سيما الاولاد من غير أن تنطوي على أية فائدة حقيقية لأصلاحهم.

أما الجميل عند ابن رشد فيختار من أجل نفسه وهو ممدوح وخير ولذيذ من جهة أنه خير، وإذا كان الجميل هو هذا فبين أن الفضيلة جميلة لا محالة لأنها خير وهي ممدوحة، والفضيلة هي ملكة مقدرة لكل فعل هو خير ولذلك كانت موجودة لكل فعل يقصد به نحو غاية ما جليل القدر عظيم الشأن[142].

---

(139) أن استشهاد ابن رشد بقول المتكلمين من الجبرية والمحدثين والاشاعرة هو التقريب كعادته بين المفاهيم الافلاطونية والمفاهيم الإسلامية حيث انتقد أقوال الفرق الإسلامية في ذلك، ينظر ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق عابد الجابري، ص187.

(140) وهذا ما نجده عند ابن باجه، ينظر ابن باجه، رسائل ابن باجه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، ص30.

(141) فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة ص125، كذا ينظر راشد البراوي قادة الفكر الإسلامي في ضوء الفكر الحديث، ص275.

(142) ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت بلا، ص72.

كذلك يرى ابن رشد إنه من غير الملائم أن يسمع حراس المدينة الفاضلة الحكايات التي تحثهم على طلب المال وأمتلاك المسكن لأن امتلاك المال والمسكن عائقان كبيران لممارسة الحكم وتحقيق العدالة[143]، لذا يحذر ابن رشد شأنه شأن الحكماء السابقين من ظاهرة أثراء الجند أو ميلهم للتملك، مما سيفقدون بسببه ثقة مواطنيهم وتتسم علاقتهم بالحقد والكراهية، وليس هناك اكثر ضرراً على وحدة المدينة الفاضلة من التحاسد والتباغض والتهالك والصراع على الثراء والمال مما يزعزع وحدة الجماعة[144]، ناهيك عن اهمية الدستور في تلك المدينة وضرورة خضوع الجميع للقوانين، وهو مالا يريده ابن رشد لمواطني المدينة الفاضلة حتى يجنبهم الصراع والمنافسة ويتجه الجميع نحو الاعمال الفاضلة والخصال المحمودة.

بهذه الكيفية نظر ابن رشد إلى مثل هذه المدينة بانها فاضلة مقارناً اياها بما هو موجود في زمانه وعصره من تحاسد وتباغض والتي هي بنظره مدن جاهلة ضالة بها حاجة إلى اصلاح وحكمة وتعقل وتكافل. فالمدينة العادلة يعّدها حكيمة وشجاعة وعادلة وعفيفة[145]، تجمع الصفات التي تفضي إلى السعادة والامن والطمأنينة، فحين تكون الحكمة عنوان المدينة فإن ذلك يعني انها ذات مشورة حكيمة بكل الدساتير والشرائع أي هي بلا شك ضرب من العلم وان هذه الفئة الحكيمة الفلاسفة[146] هي بالطبع اقل الفئات عدداً وان طباعهم لمختلف عن طباع من يمتلك الصناعات العملية، فإن حكام هذه المدينة هم الفلاسفة ضرورة[147]. كما نجد الشجاعة واحدة من صفات هذه المدن لكونها تعتمد الاعتقاد الصحيح والسليم وتسعى إلى تقويته في كل الرجال الصلحاء من خلال تعليمهم الموسيقي والرياضة

(143) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ترجمة حسن العبيدي، ص89.

(144) المصدر نفسه، ص131.

(145) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ترجمة حسن العبيدي، ص116.

(146) يقول افلاطون، فالمدينة التي أتينا على وضعها حكيمة ما دامت مشورتها حكيمة، ينظر افلاطون، الجمهورية، ك4، ترجمة حنا خباز، مطبعة المقتطف، 1929، ص103.

(147) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ترجمة حسن العبيدي، ص117.

فيطرد بها الخوف أو حب الشهوة كما يعزز الثقة بانفسهم[148] جميعا ولاسيما الجند والمكلفين بمهمة الدفاع عن المدينة وامنها، فالامن والامان والوثوق بهيبة السلطان شروط مهمة في مجتمع المدينة الفاضلة والعكس صحيح في مضاداتها.

ويرى ابن رشد بأن هناك قاعدة تقول ان المدينة لا توصم بالجبن أو يقال عنها انها شجاعة لكثرة اغنيائها أو صناعها وأنما لما لها من حراس شجعان[149]، يمتازون بالعفة التي هي الشرط الثالث للمجتمع الفاضل والتي تتجلى بالاعتدال في الاكل والشرب، والإنسان العفيف الذي يحافظ على توازنه في جميع الظروف وذلك بفضل العفة التي قيل عنها هي كف النفس ومنعها من امتلاك اللذات والرغبات والشهوات ويكون الإنسان عفيفاً عند سيطرة عقله على شهوته[150]، عندها نقول ان مثل هؤلاء الافراد سادة أنفسهم بفضل العفة.

أما الهاجس الأهم عند ابن رشد في النظام السياسي المتصل بالمدن فيتصل (بالعدالة) فيرى ان المدينة توصف بالعدالة عندما يكون فيها أناس عادلون، لأن العدالة موجودة في كل فرد من افرادها وعندما يؤدي كل فرد واجبه الذي يلائم طبعه ساهم في توفير أسباب كمال المدينة مع الآخرين، يكمل به جهود الآخرين وواجباتهم على سبيل التناغم والتعاون والتكامل على سبيل الاختصاص والمسؤولية الاجتماعية والأخلاقية.

ويرى ابن رشد في تحقيق العدالة مدخلاً لقطع دابر الظلم لجميع صوره. فالعدالة في المدينة تتضمن ثلاث قوى إذا ما توافقت في ما بينها بالحد والزمان الملائمين نقول عنها انها مدينة حكيمة وشجاعة وعفيفة[151]. ومادامت قوة المجتمع والمدينة من قوة الفرد واعتداله أي ان

---

(148) المصدر نفسه، ص117.

(149) المصدر نفسه، ص118.

(150) المصدر نفسه، ص118.

(151) المصدر نفسه، ص120.

التوافق والعدالة في نفس الفرد تقودان إلى التوافق والعدالة في المدينة، ذلك هو جدل (الفرد والمجتمع) عند ابن رشد الذي يصر على جعل الرياضة والموسيقى وسيلة تلك التربية، الأولى «تقوى النفس وتلهمها وتمنحها الشجاعة في حين تجعلها الموسيقى اكثر تهذيباً وطواعية للعقل»[152]، هكذا تأخذ النفس على عاتقها مهمة تهذيب القوة الشهوية، وغرس القيم الفاضلة في المواطنين المتوازنين والمعتدلين في قولهم وسلوكهم فتنخفض العلل الاجتماعية والامراض البدنية وينحسر الظلم[153]، بفضل سيادة الصحة والاعتدال والحكمة.

إما صورة المشروع الاصلاحي الذي يقدمه ابن رشد لمجتمع فاضل وأخلاق محمودة لابد ان تكون المدينة عظيمة جداً بحد ذاتها وتمتلك حكومة قوية عظيمة ذات هيبة وسلطان وأن كان لا يوجد فيها ألف مقاتل كما صرح بذلك «افلاطون»[154] ومع ان هؤلاء المحاربين الذين هم احرار يغلبون الفين[155]وان هذه المدينة لا يناظرها في العظمة أحد أن كانت مساحتها لا تمتد عرضاً وهو ما نبغيه لبناء المدينة الفاضلة كذلك يجب ان تكون مساحتها بالضرورة صغيرة جداً حتى لايتم التغلب عليها من قبل المدن المجاورة ولا كبيرة جداً فلا تستطيع تلبية حاجاتها من الغذاء وما شابه ذلك[156]. أي على الرغم من اختلاف شروط المدن وظروفها وطبيعة علاقتها مع جيرانها وحكمة القيادة والادارة أملكية هي (وراثية) أم أرستقراطية كل حسب مرحلته التاريخية.

فنحن إذاً ازاء مشروع اقترنت سعادته بوجود حاكم حكيم لكي يجد

---

(152) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ترجمة حسن العبيدي، ص121.

(153) ابن رشد هنا يتابع ابن باجه في قوله أن ميزة المدينة الكاملة ان تخلو من صناعة الطب والقضاء، ينظر ابن باجه، تدبير المتوحد ضمن رسائل ابن باجة الالهية، ص32.

(154) افلاطون، الجمهورية، ك4، ترجمة حنا خباز، مصدر سابق، ص94.

(155) انطلاقاً من ثقافة ابن رشد الإسلامية يستشهد بالقرآن الكريم ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ البقرة، الآية 249.

(156) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ترجمة حسن العبيدي، ص112.

كل امرء فرصته التأريخية في مجتمعه انطلاقاً من روح الثقافة الإسلامية والرصيد الفلسفي الذي يختزنه ابن رشد، فلنتوقف الان على سمات الرئيس ومكانة المرأة في المدينة الفاضلة ومضادات المدن الفاضلة عند ابن رشد.

1 - الدور الأخلاقي للرئيس في المدينة الفاضلة:

علق ابن رشد أخلاقية مجتمع المدينة الفاضلة برئاستها وهو ذات النظام الذي يحكم نشاط الإنسان صحيح البدن الذي تستجيب فيه الاعضاء لقرارات الرأس (الحاكم) والملك[157].

وإذا كان الفيلسوف يرغب في الوصول إلى الكمال التام فيتحقق ذلك من خلال امتلاكه العلوم النظرية والعملية إلى جانب الفضائل الفكرية والخلقية وبخاصة اعظمها (الحكمة) وهي مسائل سبق ووقفنا عندها في هذه الاطروحة ضمن اطار الوجود، والإنسان والنفس.

فالمدينة عبارة عن قوى (طبقات) ثلاث الرؤساء وهم رأسها والجنود وهم قوتها الغضبية والدفاعية، والمنتجون للمؤن والقائمون بالخدمة وهم الفلاحون والصناع، وبما ان فضيلة القوة العاقلة في النفس هي المعرفة وبالتالي الحكمة فكذلك يجب ان تكون فضيلة الطبقة المترئسة على المدينة هي العلم والحكمة[158]، وإذن فالرؤساء يجب ان يكونوا حكماء (فلاسفة).

اذن فحد الفيلسوف هو بعينه حد الملك والشارع والإمام، كلها بمعنى واحد ما دام الإمام في لغة العرب يعني الرجل المتبوع في افعاله والذي يؤتم به، ومن هذه صنعته هو بصورة تامة فيلسوف وهو الإمام بصورة مطلقة[159]، الذي يكون بمثابة المثل الأخلاقي الاعلى لاهل مدينته

---

(157) هذه اللفظة وردت لدى الفارابي حيث يقول، ومدبر المدينة وهو «الملك» أنما فعله أن يدبر المدينة تدبيراً ترتبط به أجزاء المدينة بعضها ببعض، ينظر الفارابي، كتاب السياسة المدينة، تحقيق فوزي متري نجار، ص84.

(158) الجابري، محمد عابد، ابن رشد سيرة وذكريات، ص244.

(159) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ص139، يقارن مع ما اورده الفارابي =

وابناء مجتمعه من حيث الاعتدال والكمال والاتزان والذي يكون اكثر حباً وفائدة لمدينته واهلها وأحرصهم على تربيتهم على الخلق الفاضل لامتلاكه الخصال الأخلاقية المحمودة والتي سبق ونبه عليها الفارابي[160]، وهذه الخصال هي:

1 - أن يكون ميالاً بالفطرة إلى دراسة العلوم النظرية.

2 - جيد الحفظ ولا يعتريه النسيان لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه.

3 - أن تكون محبته للعلم ولتحصيل العلوم بشتى انواعها.

4 - محبته للصدق واهله كارهاً للكذب.

5 - العزوف عن الملذات معرضاً عنها، أعراضه عن الذهب والفضة والمال والثراء.

6 - أن يكون كبير النفس شجاعاً مدافعاً عن الحق وأهله.

7 - أن ينهج بمليء عزيمته نحو كل ما هو خير وجميل بذاته مثل العدالة وسائر الفضائل الأخرى.

8 - أن يكون بليغاً حسن العبارة، جيد الفطنة قادراً على اقتناص الحد الاوسط بأيسر ما يمكنه ذلك[161].

9 - الثبات على المعتقد في ظروف الشدة والعسر والانتصار على عوامل الضعف مثله مثل الذهب الخالص حين يتعرض للنار وهكذا يكون ملائماً بالطبع لحكم المدينة وحراستها والسهر على راحة اهلها وامنهم وطمأنينتهم وعندها سوف يكرم في حياته وبعد مماته ونبني له ضريحاً في ذكراه كل حين[162].

= بهذا الصدد ينظر كتاب الفارابي، تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، ص93.

(160) ينظر الفارابي، كتاب أراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ابراهيم جزيني، ص103.

(161) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ص141، كذا ينظر علي زيعور، الحكمة العملية والأخلاق والسياسة التعاملية، ص447.

(162) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ترجمة حسن العبيدي، ص102، يقارن مع افلاطون الجمهورية، ك3، ترجمة حنا خباز، ص89.

ولصعوبة اجتماع هذه الخصال بواحد من الناس اجاز ابن رشد تعاون اكثر من مسؤول يتسم احدهم بخمس من الخصال (الحكمة، وجود الفطنة وحسن الاقناع، وقوة المخيلة، والقدرة على الجهاد) عندها يكون ملكاً مطلقاً وان حكومته هي حقاً حكومة ملكية[163]. وعند تعذر ذلك يمكن الركون إلى هيأة رئاسية يتصف كل واحد منهم بخصلة من الخصال المذكورة سابقاً وعندها لابد ان يؤازر الواحد منهم الاخر في اقامة الدستور والحفاظ عليه، وعندها يدعى الحكم صفوة الامراء*. وحكمهم يسمى حكم الاخيار، ويكونون عوناً للمواطنين على التعاون والتكافل وحسن الاداء.

وقد يحدث احياناً ان رئيس هذه المدينة قد يبلغ مرتبة الملك ولكنه يمتلك العلم بالسنن التي يضعها الشارع، ويمتلك قوة الاستنباط للاحكام التي ينص عليها الشارع في أي قضية جزئية فإن امتلك هذه الخصلة ومعها القدرة على الجهاد دعي هذا الرجل بملك السنن[164].

وان لم يمتلك الحاكم هاتين الخصلتين أي القدرة على الجهاد والقدرة على الاجتهاد، عندها من الممكن ان تؤول الرئاسة إلى حاكمين كما هي الحال مع الكثير من الخلفاء المسلمين[165]، في تاريخ الدولة العربية الإسلامية وانحاء العالم الإسلامي والذي يهم ابن رشد الاثار الأخلاقية للنظام السياسي وفلسفته وحكم الحاكم على المواطنين، وان تأثير هؤلاء الملوك سيكون بطريقتين وفي وقت واحد أي قدراتهم وافعالهم

---

(163) المصدر نفسه، ص176، وهنا نجد ابن رشد يختلف عن الفارابي الذي يؤكد على توفر خمس خصال في الرجل الثاني بينما الفارابي يؤكد على ست خصال ينظر الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ابراهيم جزيني، ص20.

(*) صفوة الامراء أي الحكومة الارستقراطية.

(164) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ترجمة حسن العبيدي، ص177، كذا ينظر ماجد فخري ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص130.

(165) فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص130، وهنا يشير ابن رشد بأن أحد هذين الحاكمين أن يكون فيلسوفاً وهو الملك، يكون الآخر في الحكومة الإسلامية هو المجتهد في الفقه وهو بهذا يدعم الطابع الإسلامي لهذا الحكم المشترك لآثنين من الرجال.

واعتقاداتهم وهذا يعتمد في سهولتها واعتمادها على السنن القائمة في زمان معين وعلى الجملة فإن التأثير يعود على الارجح إلى العمل الصالح اكثر من الاعتقادات الحسنة في زماننا هذا[166]. أي ان ابن رشد يرى ان هذه الدولة ممكن ان تقوم إذا اعتمدت على السنن والقوانين والاعتقاد الصحيح وفقاً للشريعة الإسلامية التي شرعها الله للنبي ولو ان الدول القائمة في عصره لم تقم على هذه الشروط.

وعليه نرى من الصعوبة بمكان إيجاد الدولة بالشروط التي تحدث عنها ابن رشد وبقية الفلاسفة المسلمين مما يعني أنه مشروع للاصلاح يجري الحديث من خلاله عن عيوب النظام السياسي وأثاره السلبية على المجتمع أن جرى الحديث عنه بلسان أفلاطون أو الفارابي أو غيرهم من الفلاسفة، بخلاف ما سنجد عليه الحال مع ابن خلدون بفضل منظوره الواقعي العلمي.

2 - مكانة المرأة في المدينة الفاضلة:

لما كان الإنسان (العاقل) خليفة الله في أرضه أصبح من واجب (الحاكم) في المدينة الفاضلة الاهتمام بهذا الإنسان ورعايته وأعداده ليكون عضواً فاعلاً في مسيرتها الاجتماعية والأخلاقية على سبيل الأختصاص وتقسيم العمل والتعاون ليأتي النظام السياسي معبراً عن تناغمه مع السلوك الفردي للمواطنين بفضل القيم الأخلاقية الفاضلة المشتركة التي تصل بالجميع إلى (المجتمع السعيد)[167].

وما دمنا نبحث في البناء الأخلاقي الذي ينشده ابن رشد فليس هناك أدل على أخلاقية المجتمع من الأفصاح عن مكانة المرأة بعّدها عضواً في المجتمع.

---

(166) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ترجمة حسن العبيدي، ص171.

(167) الجابري، علي حسين، المرأة العراقية بين الامس واليوم، اصدارات جامعة السليمانية، 1978، ص40-41.

لقد أعترف ابن رشد بمكانة المرأة ودورها الأخلاقي في المجتمع لذلك يقول «فلنبحث فيما إذا كانت النساء يمتلكن طباعاً مشابهه لطباع كل فئة من أهل المدينة ولا سيما طبقة الحراس، أم أن طباعهن مختلفة عن طباع الرجال، فإذا كان الأمر الاول صحّ أن النساء مبدئياً مساويات لغيرهن في فيما يختص بالنشاطات المدنية بحيث ينوجد بينهن المحاربات والفيلسوفات والحكام وما شابه ذلك وأن كان الأمر الثاني، فإن واجب النساء في المدينة هو الانجاب وتربية الأولاد وما شابه ذلك لأن الرجال غير مؤهلين لذلك»(168) ومن الناحية (العقلية) يرى ابن رشد أن النساء من جهة أنهن والرجال نوع واحد في الغاية الإنسانية، فمن الضروري لها أن تشاطره تلك الصفة الإنسانية وأن تختلف عنه في الدرجة فقط أي درجة المسؤولية، معنى ذلك أن الرجل اكثر كفاءة من الرجل في معظم النشاطات الإنسانية، على أنه لا يستحيل أن تكون النساء اكثر كفاءة من الرجال في بعض النشاطات كما هو الحال مع فن الموسيقى العملي، ولهذا يقال أن الألحان تكون تامة إذا ما وضعها الرجال وأدتها النساء(169).

فمن البين إذن أن النساء يقمن في هذه المدينة بالاعمال نفسها التي يقوم بها الرجال إلّا أنه بما أنهن أضعف جسدياً فقد ينبغي أن يكلفن من الأعمال بأقلها مشقة، وأن كان معظم النساء أشد حذقاً من الرجال في بعض الصنائع كما في صناعة النسيج والخياطة وغيرهما، وأما أشتراكهن في صناعة الحرب وغيرها فذلك بين من حال ساكني البراري وأهل الثغور، ومثل هذا ما جبلت عليه بعض النساء(170)، بما يشهد لها بالحضور والاندفاع.

---

(168) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ص124، كذا ينظر علي زيعور، الحكمة العملية والأخلاق والسياسة التعاملية، ص445.

(169) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ص124، كذا ينظر محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وذكريات، ص251.

(170) الجابري، محمد عابد، ابن رشد سيرة وذكريات، ص251، كذا ينظر علي زيعور، الحكمة العملية والأخلاق والسياسة التعاملية، ص445.

ولما كان ابن رشد شمولي النظرة يوظف المنهج الحيوي للتدليل على صواب رأيه، لذلك يستعير من منطق الفطرة أمثلة من طبائع المخلوقات «إنثى الحيوان» ليؤكد نظريته حول المرأة قائلاً، أن من المناسب وجود أناث حارسات، فأنثى الكلب مثلاً تحرس حراسة توازي حراسة الكلاب (الذكور) وهي تحارب مثلهم ضد الضباع غير أنها أضعف فالطبيعة أحياناً تزود الذكر دون الانثى بسلاح يحارب به كما في حالة الخنازير البرية، لكن بما أن أسلحة المحاربة هذه تكون غالباً مشتركة ما بين الذكر والانثى، فمعنى ذلك أن الانثى مقصودة ايضاً للقيام بهذه الوظيفة وظيفة المحاربة[171].

ثم يتكلم ابن رشد عن وضعية المرأة في المجتمع العربي ولا سيما في الاندلس حيث يصف ذلك بقوله «انما زالت كفاية النساء في هذه المدن (مدن زماننا) فإن قابليتهن ليست واضحة لأن النساء غالباً ما يؤخذن للانجاب والرضاعة والتربية، فكان ذلك معطلاً لأفعالهن الأخرى، ولما لم تكن النساء في هذه المدن مهيئات على نحو من الفضائل الإنسانية كان الغالب عليهن فيها أن يشبهن «النباتات» ولكونهن حملاً ثقيلاً على الرجال صرن سبباً من أسباب فقر هذه المدن»[172].

ويرى ابن رشد أن النساء يجب أن يأخذن مكانتهن بين أهل المدينة مثلهن مثل الرجل وأنهن يجب أن يقفن بمثل ما للرجال من درجة، وهو أمر يعزز من البناء الاجتماعي للمدينة والبناء الأخلاقي للإنسان بما يتوافق ومنطق الفضائل والقيم المحمودة.

هكذا نظر ابن رشد إلى المرأة من الناحيتين الاجتماعية والأخلاقية من منظور عربي إسلامي بعدّها شريكة الرجل في المجتمع ويمكنها من أداء

---

(171) زيعور، علي، الحكمة العملية والأخلاق والسياسة التعاملية، ص446.

(172) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ص126، كذا ينظر محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وذكريات، ص251.

أدوار أيجابية في بناء المجتمع وتحمل مسؤولية تقدمه كيف لا وهي نصف المجتمع، فإذا كان ابن رشد ينظر إلى طبيعة المرأة على أنها تشبه طبيعة الرجل لكونها من نفس واحدة، فإن ترتيبها وأعدادها للحياة لا يمكن أن يختلف عن تربية الرجل وأعداده، فإذا فقدت التربية والأعداد الذي يتكافأ مع وظيفتها وغاياتها في الحياة فإن ذلك يترتب عليه تخلف المجتمع بأسره وأضطراب نسيجه الأخلاقي[173].

وهكذا حدد ابن رشد أحد الأسباب التي كانت مفضية إلى ضعف المجتمعات الإسلامية وظلت قائمة حتى بعد عصره، وهو أن المجتمع كان قائماً على الرجل وحده مما حرم المجتمع من قدرات المرأة في التطور والتقدم وهكذا سعى ابن رشد إلى رفعه شأن المرأة ونيلها حقوقها وقيامها بواجباتها، وهذه النظرة الاصلاحية ربما تكون قد أثرت في الحركات الأصلاحية الإسلامية التي جاءت بعده لأنها قامت لديه على قواعد عقلية وشرعية وأجتماعية نحن بأمس الحاجة إلى التذكير بها في كل حين.

3- **مضادات المدن الفاضلة**: يرى ابن رشد عندما يحدث عرضاً أن يقوم فيلسوف في هذه المدن فأنه يكون بمثابة إنسان وسط الوحوش الضارية، وهو بالطبع غير ملزم بأن يشاركهم وحشيتهم وأن كان يرى أنه غير قادر على مواجهة تلك الوحوش التي تعترضه ولهذا فأنه يلجأ إلى التوحد مع نفسه وعنده لن ينال الكمال الاسمى الذي لا يجده إلّا في المدينة الكاملة[174]، تلك هي حال المدن الضاله (غير الأخلاقية)[175] والتي هي:

---

(173) بحري، منى يونس، مستنسبات ابن رشد في نظرته إلى المرأة، بحث ضمن كتاب ابن رشد وفلسفته بين التراث والمعاصرة، ج1، ص320.

(174) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ترجمة حسن العبيدي، ص146.

(175) وقف ابن رشد على جميع ذلك في النصوص الافلاطونية والفارابية مثل (الجمهورية) للاول، والسياسة المدنيه، والمدينة الفاضلة، وتحصيل السعادة للثاني كما هي عند فيلسوف قرطبة في تلخيص السياسة وتلخيص الخطابة إلى جانب كتاب ابن باجه تدبير المتوحد.

أ - مدينة المجد والشرف.

ب - مدينة المال وحكم الرذيلة.

ج - مدينة الحكم الجماعي (الفوضوية).

د - المدينة المستبدة أو مدينة الاستبداد.

هـ - مدينة الطغيان[176].

وهي صورة لانظمة سياسية تفتقر للمقومات الأخلاقية، لذلك يعاني فيها الإنسان ما يعاني من حياة قاسية وظلم وأستبداد وقهر واستغلال لها من الشواهد الكثير في الحياة العملية التي حاول ابن رشد أن يكشف عيوبها غير الأخلاقية التي قد تدفع بالحكيم إلى التوحد والعزلة[177].

ويرى ابن رشد أنه في المدينة الفاضلة كل واحد من ابنائها يبغي عون الآخر لأجل بلوغ السعادة، أما في هذه المدن فإن كل واحد من أهل هذه المدن يهدف إلى غاية معينة ويؤثر ملذاتها[178].

نخلص من ذلك إلى القول:

1 - إن الله والعالم والإنسان بناء معرفي متكامل عند ابن رشد حاول كشف هيكله، أي أن هناك مدبر ومنظم لهذا العالم وأن كل ما في العالم أنما هو مربوط بالقوة التي من الله تعالى وأن ثمة حياة مبثوثه في جميع الموجودات ينطوي على حكمه العناية والنظام والوجود، وارادة الإنسان وأن كانت حرّه عند ابن رشد إلّا انها مرتبطة بالقوانين والأسباب الخاصة التي وضعها الله في الكون فالله الذي يحيط علمه وقدرته بكل

(176) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ص175-176.

(177) وهذا المبدأ وجدناه سابقاً لدى ابن باجه، ينظرابن باجه، تدبير المتوحد، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، تحقيق ماجد فخري، ص43.

(178) وهذا ما اشار اليه ابن باجه بقوله «وافعال الإنسان كلها إذا كان جزء من مدينة فغايته المدينة وذلك انما يكون في المدينة الفاضلة فقط، اما في سائر المدن الاربع وما ركب منها ان كل واحد من اهل هذه المدن تقصيه غاية ويؤثر ملذاتها، ينظر ابن باجه، تدبير المتوحد تحقيق اسين بلاثيوس، ص190.

شيء قد قدّر الإنسان على أفعاله الخاصة فكان كل ما يحدث أنما يحدث بمقتضى الحكمة دون أن يخرج عن نطاق أرادة الخالق وتقديره.

2 - قال بأن العقل والحكمة يتناغمان مع حقائق النقل والشريعة مما ينفي وجود تقاطع وتكفير مستنداً في ذلك إلى أن الشرع دعا إلى أعتبار الموجودات بالعقل وأن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة وبالرغم من أختلاف فطر الناس وتباين درجاتهم في التصديق وهم الخطابيون والجدليون وأهل البرهان، لكن النتيجة التي ينتهي إليها ابن رشد واحدة لها ثلاثة مستويات من الفهم لذلك خاطبت الشريعة كل فئة من تلك الفئات الثلاث بالاسلوب الذي يتماشى وقريحتها في التصديق.

3 - الإنسان خليفة الله في أرضه وما دام الإنسان عاقلاً أصبح عليه أن يتصرف على وفق ما يمليه عليه عقله لهذا فإن أفعال الإنسان التي تخصه دون سائر الحيوان هي أفعال النفس الناطقة (العاقلة) أي أن التمييز والاختيار واحد من ثمار هذه القوة، لذا فالإنسان حكيم بقدر أستخدامه لهذه القوة وعن طريقها أستطاع الفيلسوف من أصلاح مجتمعه وغرس العادات الحسنة فيما بينهم حتى يصل بالجميع إلى المجتمع السعيد، بعد أن رتب على الوعي حرية التمييز والاختيار وما ينجم عن ذلك الاختيار من مسؤولية أخلاقية.

4 - توصل ابن رشد إلى صياغة مشروعه الأصلاحي في المدينة والرئيس ومضاداتها والسياسة إلى القول بأهمية تربية الإنسان وبنائه بالشكل الصحيح عن طريق غرس الفضائل والقيم الأخلاقية التي تمنعه من الانحراف وتحثه على التعاون والعدالة من أجل خلق مجتمع فاضل وصولاً إلى مكانة المرأة ودورها الأجتماعي وكيف قاده حكم العقل وفكرة التوازن والاعتدال إلى الغاية التي ابتغاها ابن رشد وهي أصلاح شأن الإنسان والمجتمع والسلطة والدولة والحاكم إلى قاعدة (الاعتدال).

5 - أهمية المشروع الأخلاقي التربوي لابن رشد تتجلى في:

أ - الإنسان (الفرد) جزء من المجتمع، يتكامل فيه نشاط الرجل والمرأة.

ب - المجتمع الفاضل عنوان الأخلاق الحميدة.

الفصل الخامس

الأخلاق عند ابن خلدون

المقدمــة

لقد كان ابن خلدون أصيلاً في افكاره وطرافة نظراته الفلسفية وأنه مفكر عقيدي مبدع لم يسبقه أحد من المتقدمين عليه من المفكرين الإسلاميين في كثر من الاراء العمرانية التي تقدم بها في ميدان السياسة والاجتماع والاقتصاد، وأن الفكر البشري لم ينتبه إلى الحقائق الاجتماعية والسياسية التي كشف عنها إلّا بعد الوقوف على مقدمتة العمرانية وأنه خليط من الموروث الفكري الكلامي والحضاري سخره لحل مشكلات الواقع، فقد تعرف على أحداث عصره ودرس على علمائه واحتك بهم وعاش بعضاً من حياته على مقربة من الملوك والامراء كما قضي بعضاً من حياته بين القبائل وتعرف على اسلوب معيشتها واستوعب مشكلاتها بعد أن جعل هذا الرجل عقله مثل عدسة مصورة يلتقط الصور من كل جانب ويختزنها في ذاكرته ثم يؤلفها بطريقة ابداعية كان لها بالغ الاثر في تكوينه الفكري وتحديد نظرته إلى الكون والإنسان والاجتماع والعمران (الحضارة).

كان ابن خلدون صاحب نظرة واقعية في تحليل الاحداث وربطها بعضها ببعض من غير الاعتماد على التقليد والنقل الحرفي وهو بهذا يختلف عن الفلاسفة المسلمين باستثناء (الغزالي) في قراءته الاشعرية للفكر والمنهج والحياة كما سنوضح ذلك في ثنايا الفصل، لذا جاءت ابحاثه جديدة كل الجدة اصيلة في أعماقها، بعد أن تأكد لنا أنه صاحب موقف

فلسفي أخلاقي متكامل بمنطق عقلاني وموضوعية علمية ردّ فيها الحوادث إلى ظروفها ومكوناتها وعللها بعد أن جعل المجتمع الإنساني بعامة والمجتمع العربي الإسلامي بخاصة مادة لتأمله محاولاً تتبع نشاط المجتمع بالدرس والتحليل في جميع أطواره.

المبحث الاول

ابن خلدون حياته ومرجعياته المعرفية

1 - حياته وشيوخة ومنهجه:

ولد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون في تونس سنة (732هـ) وتوفي في القاهرة سنة (808هـ) وهو من بيت علم وشرف ينتهي نسبه إلى وائل بن حجر، وكانت مدينة تونس في ذلك الحين مركز العلماء ومقصد الادباء وقد قدر لابن خلدون أن يتلمذ على ايدي عدد منهم في القران والعلوم الشرعية والنحو والعلوم العقلية بعد أن بدأ دراسته مبكراً على يد والده الذي كان مقدماً في صناعة العربية بصيراً بالشعر، وعلى بعض علماء تونس وهو ينتقل لدراسة العلوم الدينية واللغوية من حديث وفقه ونحو وأدب، والذين كان من اشهرهم في النحو امام المحدثين والنحاة في المغرب ابو محمد عبد المهيمن الحضرمي حيث يقول عنه «حضرت مجلسة وأخذت عنه سماعاً واجازة الامهات الست وكتاب الموطأ وأجازني بالاجازة العامة»[1].

وفي الحقيقة لم يكن بين اولئك الشيوخ الذين اخذ عنهم ابن خلدون واشبع نهمه من العلم سوى شيخ متميز باسلوبه هو ابو عبد الله محمد بن ابراهيم الآبلي، الذي يصفه في التعريف بأنه (شيخ العلوم العقلية)[2] كما وصفه في اللباب «الإمام الاكبر، العالم العلامة، فخر الدين والدنيا، ومبدأ المعارف وختمها الفت العلوم زمانها بيده، وقلّ أن يكون لأحد من بعده»[3] كان لدراسة ابن خلدون في شبابه للعلوم الدينية والعقلية معاً أثره الكبير في مواجهته للمشكلة الاساسية في التفكير الإسلامي وأعني بها مشكلة التعارض بين الدين والفلسفة، حيث يقول لسائله في ذلك «فأتهم

---

(1) ابن خلدون، عبد الرحمن، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979، ص340.

(2) المصدر نفسه، ص46.

(3) ابن خلدون، لباب المحصل في أصول الدين، ج1، ص2.

أدراكك ومدركاتك في الحصر واتبع ما أمرك الشارع به من اعتقادك وعملك فهو أحرص على سعادتك وأعلم بما ينفعك لأنه من طور فوق أدراكك ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك»[4] إلى أن يقول «لم أزل منذُ أن نشأت وناهزت مكباً على تحصيل العلم حريصاً على اقتناء الفضائل متنقلاً بين دروس العلم وحلقاته حيث لازمت الاساتذة والمشايخ من فقهاء ومحدثين وأدباء ونحويين... إلى أخرين وأخرين من أهل المغرب والاندلس كلهم لقيت وذاكرت وأخذت وأجازني الاجازة العامة»[5].

2 - فلسفته:

أ - حدود العقل:

يتمكن الدارس لآراء ابن خلدون اكتشاف مكنوناته المعرفية ومنهجه في الحقيقة أنطلاقاً من منظوره النقدي الذي لايخلو من أثار أشعرية، وأنه يقسم المعرفة إلى:

---

(4) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، دار العودة، بيروت، 1981، ص364.

(5) ولمزيد من المعلومات عن نشأته وحياته نحيل القارئ الكريم إلى المصادر الاتية:

- ابن خلدون، عبد الرحمن، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، مصدر سابق، ص57-68.
- الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1967، ص45.
- الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ص52.
- الوردي، علي، منطق ابن خلدون، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، طهران، ص122.
- مرحباً، محمد عبد الرحمن، الموجز في تاريخ العلوم عند العرب، دار الكتاب اللبناني، 1981، ص142.
- المكي، عبد الرزاق، الفكر الفلسفي عند ابن خلدون، الاسكندرية، 1970، ص11.
- نصار، ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص29-30.
- الفاخوري، حنا، وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج2، دار المعارف، بيروت، ص483 وما بعدها.

1 - المعرفة الميتافيزيقية أو الدينية (الفوق عقلية)[6]، وهذه تتفاوت مراتبها دون الوحي كالتصوف والكرامات عند الاولياء ولكن ابن خلدون لا يعترف بأنها حقيقية ولا يضعها في أصناف الادراك وأنما هي عنده أقرب إلى الحالات النفسية منها إلى التصورات الذهنية[7]، وكذلك المعرفة الفلسفية الماوراء الطبيعة فهي أيضاً من هذا القبيل أنها معرفة قاصرة، ولذلك فلا ايمان بها كمعرفة لأنها ظنية لا تغني شيئاً لاعتمادها على التخمين والتصورات الذهنية، والذي يخلص إليه ابن خلدون هو أن النتائج التي تصل اليها الفلسفة أنما هي اقيسة لا تقطع باليقين لأنها تقيم بناءً عقلياً لايلتفت إلى الواقع فالكليات التي تصل اليها بهذه الاقيسة لا تطابق الجزيئات المتشخصة[8].

ويرى ابن خلدون أن الفلاسفة يدّعون أن الوجود بأسره يمكن أدراكه ببضاعة العقل وهو في نظره هراء فالوجود أوسع من أن يحاط به عقلياً، فللعقل حد يقف عنده ولا يتعدى طوره، فالعقل يستطيع أن يعرف ما يقع في دائرة أختصاصه، ففي رأي ابن خلدون أن العلماء الاولياء وحدهم القادرون على تجاوز مستوى العقل وفيما عدا هذه الفئة، الناس يتميزون بعضهم عن بعض بقواهم الفكرية وصفاتهم الأخلاقية[9].

معنى ذلك أن أدراك المعارف الدينية والأمور المفارقة والحقائق الإلهية لا يتم للإنسان بالعقل الطبيعي بل يتم بطريق الكشف الباطني والوحي الإلهي، لآنحصار العقل الطبيعي بمعرفة الاشياء الجسمانية

---

(6) الجابري، علي حسين، الرؤية الخلدونية لقدرات الإنسان العقلية، افاق عربية العدد، 9-10، بغداد، 1995، ص19-22.

(7) شريط، عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط3، 1984، ص50.

(8) مرحباً، محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1970، ص777.

(9) نصار، ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص281.

بصورها وبموادها[10]. أن ابن خلدون يتحدث عن أختصاص أدوات المعرفة وصلاحياتها ولا سيما في دائرة العقل التي تتصل بالحياة العملية اكثر من أختصاصها بما وراء المادة.

2 - **المعرفة العلمية**: يرى أن المعرفة التي يجب أن نبقى أمامها المجال فسيحاً هي تلك المعرفة التي تخضع للتجربة والبرهان اليقيني والمنطق العلمي، أي أن المعرفة يجب أن تكون مستمدة من المحسوس ولاصقة به فإذا كثر فيها التجريد والبعد عن المحسوس كانت غير مأمونة العواقب، ذلك هو حكم العقل وحدوده المعرفية بحسب المنظور الاشعري لابن خلدون.

ب - منهجه العقلاني الواقعي:

إن منهجه العلمي أو الوضعي يعتمد على الواقع والمشاهدة والتفكير المنظم الذي يضع الفروض ويستخلص القواعد فالنزعة التي يصطبع بها تفكيره هي نزعة واقعية تجريبية ذات أمتداد تاريخي _عمراني، حيث يؤكد ابن خلدون أن التجربة وفحص الحقائق الجزئية وأستقراء الحوادث الشخصية ومباشرة الظواهر الكونية عن طريق الحواس والعقل كل ذلك يشكل الدعامة التي يقوم عليها العلم بحقائق الاشياء[11].

إن هذه المنهجية الأختبارية المقارنة أنما قادت ابن خلدون إلى بيان حدود الموقف العقلي داخل المعرفة الفلسفية حتى لا تؤمن بالاشياء إلّا إذا كان لنا عليها برهان أو حس مباشر لا نستطيع أنكاره وأذا أمتنع علينا البرهان فان هناك مصدر ثانٍ للايمان بالاشياء وهي الشريعة ومقولاتها النقلية المضمونة (الصدق).

---

(10) صليبا، جميل، تاريخ الفلسفة العربية، ص632.

(11) مرحباً، محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مصدر سابق، ص776.

اما فلسفته السياسية فقد كانت تعبيراً عن الدروس والتجارب التي أستقاها من عصره المملوء بالمؤمرات والفتن بعد أن تغلغل ابن خلدون في أعماق الحياة وكان لهذه التجارب والخبرات اثر فعال في تفكيره الفلسفي.

ويري ابن خلدون وهو ينتخب أدواته المعرفية على وفق شروطه الاخلافية أن رجل العلم النظري لا يستطيع مباشرة السياسة بسبب أبتعاده الشديد عن التجربة الاجتماعية أي ابتعاده عن الواقع العملي وأقتصاره على الأفكار المجردة العامة وكأنها تصلح لكل مكان وزمان، ويقول في مقدمته «إن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها»(12) وهو يقصد بالعلماء أولئك الذين يتبعون في علومهم القياس المنطقي والتصورات الفلسفية، وبذلك خالف ما ذهب إليه أفلاطون في جمهوريته والفارابي في مدينته الفاضلة وغيرهما من رهن سعادة المجتمع بالرئيس الفيلسوف(13) فالدولة بها حاجة إلى رئيس (نصف متعلم) لكي يتمكن من مواجهة معضلات السياسة اولاً بأول ولا يتأخر أو يتردد فثمة مواقف تستوجب الحسم الفوري ولا سيما تلك التي تتعلق بمصير الأمة والمفاجأت على صعيد العلاقة مع الدول المجاورة، بمعنى أن السياسة تحتاج إلى المعرفة الصحيحة بالواقع الاجتماعي ـ السياسي، أنها تحتاج إلى منهج مناسب يكشف عن تمفصلات الواقع العيني ويؤدي إلى تعقله تعقلاً نظرياً مطابقاً(14).

ج - الموقف من علم الكلام:

يعّرف ابن خلدون علم الكلام بأنه «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالادلة العقلية والرد على المبتدعه المنحرفين في الاعتقادات عن

---

(12) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص450.

(13) الجابري، علي حسين، قراءة معاصرة لمدينة الفارابي الفاضلة، مجلة زانكو، ع2، السليمانية، 1977، ص1-20.

(14) نصار، ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص49.

مذاهب السلف وأهل السنة وسّر هذه العقائد الايمانية هو التوحيد»[15]
ولما كان علم الكلام لا يدخل في دائرة الفكر العقلي لصلته بالقضايا الايمانية يقول ابن خلدون «لأن مسائل علم الكلام أنما هي العقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه بمعنى أنها لا تثبت إلّا به فإن العقل معزول عن الشرع وأنظاره، وما تحدث به المتكلمون من أقامة الحجج فليس بحثاً عن الحق فيها فالتعليل بالدليل بعد أن لم يكن معلوماً هو شأن الفلسفة بل أنما هو التماس حجة عقلية تعضد عقائد الايمان»[16].

هناك مسألة أختلفت حولها أراء الباحثين القدماء والمحدثين أختلافاً كبيراً أعني بها مشكلة (السببيه) منذ أثارها علماء الكلام ومنهم (الغزالي) إذ يقول عنها ابن رشد «وينبغي أن تعلم أن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مسبباتها أنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم وذلك أن العلم هو معرفة الاشياء بأسبابها (الفاعلة) والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائيه»[17] لقد كان ابن رشد في ذلك يرد على الغزالي في القضية التي كفر بها الفلاسفة وأعني بها (علم الله).

ولما كان ابن خلدون أشعري المنطق عرض رأيه عن (السببيه) في المقدمة قائلاً «إن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أم من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلابد لها من أسباب متقدمة عليها بها تقع في «مستقر العادة»* وعنها يتم كونها»[18].

---

(15) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص363.

(16) المصدر نفسه، ص392.

(17) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص193.

(*) العادة او مستقر العادة، هي الكيفية التي اجرى بها الله الحوادث في الكون وهذا المعنى الذي يعطيه الاشاعرة للسببيه.

(18) ابن خلدون، المقدمة ج3، تحقيق علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، القاهرة، ط2، 1965، ص1169.

فابن خلدون ينفي أي دور للصدفة أو الحظ وأن جميع ما حدث ويحدث له أسباب متقدمة عليه، وهي تتعلق في الغالب بالافعال البشرية والحيوانية فان من جملة أسبابها في الشاهد القصود والارادات إذ لا يتم كون الفعل إلّا بارادته والقصد اليه، والقصود والارادات أمور نفسانية ناشئة في الغالب عن تصورات سابقة يتلو بعضها بعضاً وتلك التصورات هي أسباب قصد الفعل وقد يكون أسباب تلك التصورات، تصورات أخرى وكل ما يقع في النفس من التصورات مجهول سببه، «أذ لا يطلع أحد على مبادئ الأمور النفسانية ولا على ترتيبها أنما هي أشياء يلقيها الله في الفكر يتبع بعضها بعضاً، والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها أنما يحيط علماً في الغالب بالأسباب التي هي من طبيعة ظاهرة ويقع في مداركها على نظام وترتيب لأن النفس محصورة للنفس وتحت طورها»[19].

يقرر ابن خلدون أن العقل يستطيع أن يتتبع سلسلة هذه (المقدمات) الأسباب ويكتشفها واحداً بعد الآخر لكن هذا التتبع أنما يتيسر داخل نطاق العقل فقط وما عداه فلا سبيل إلى اكتشافها بالانظار العقلية فمن الضروري الالتجاء إلى السمع والنقل في أمرها على منهج الاشاعرة في المعرفة، إذاً السبيل السوي أمامنا هو «التوحيد المطلق» والأعتراف بالعجز عن أدراك الأسباب وكيفية تأثيرها وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها إذ لا فاعل غيرة وكلها ترتقي إليه وترجع إلى قدرته وعلمنا به أنما هو من حيث صدورنا عنه[20]. هذا اولاً وثانياً، يرى ابن خلدون أن وجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول لأنها أنما يوقف عليها بالعادة لأقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[21] فلذلك أمرنا بقطع النظر عنها والغائها جملة

---

(19) المصدر نفسه، ص1169.

(20) المصدر نفسه، ج 1، ص365، وينظر الاستاذ ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص503.

(21) سورة الإسراء، الآية 85.

والتوجه إلى مسبب الأسباب وفاعلها وموجدها[22].

إن عبارة «مستقر العادة» التي تمم بها ابن خلدون فكرته لها دلالتها العميقة فهي تكشف عن الاتجاه الكلامي الذي ينتمي إليه صاحب المقدمة وأعني به «الاتجاه الاشعري» الذي يرفض فكرة السببيه كما طرحها الفلاسفة، ويتلخص رأي الاشاعرة في هذه المسألة في أن الاقتران والارتباط بين الأسباب والمسببات ليس ضرورياً وكل ما هنالك هو أن الله أجرى العادة على أن تحدث حوادث معينة عند أقترانها بحوادث أخرى، فالسببيه عندهم وعند ابن خلدون ليس مبدأ عقلياً ضرورياً وقبلياً كما يرى الفلاسفة، بل هي مجرد عادة، والعادة هي «عبارة عما يستقر في النفوس من الامور المتكررة المعقولة عند الطبائع السليمة»[23].

وهكذا ففكرة العادة عندهم مؤادها أنهم إذا شاهدوا هذه الحادثة تعقبها حادثة أخرى عادة حكموا بأنهم إذا شاهدوا هذه الحادثة مرة أخرى فان الحادثة الثانية ستعقبها أو ستقترن بها ولكن دون تحقيق علاقة ضرورية بين الاثنين وهذا هو مذهب الغزالي نفسه[24].

إن ابن خلدون يقف مع القول الأشعري «الفعل مخلوق من عند الله مكسوب من العبد»[25] ليخالف بذلك قول المعتزلة من (أن الإنسان خالق لفعله)، فالاشاعرة إذاً قالوا (بالخلق المتجدد) على أساس أن الله سبحانه يعيد في كل لحظة خلق الاشياء، ومن هذه القاعدة نشأت فكرة نفي السببيه الذي يحكم حركة المادة والمجتمع بالقدرة الإلهية فالنار في عرفهم ليست

(22) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص364.
(23) الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، ص119.
(24) حيث يرى الغزالي، اننا نشاهد تعاقب حادثة بعد أخرى فنصطلح على تسمية الاولى سبباً والثانية نتيجة أن ذلك مجرد عادة عقلية اعتدناها، وهذا الاعتياد لا يمكن أن يستدل به على أن هناك ترابطاً ضرورياً بين الحادثتين المتعاقبتين وأن هذا الترابط يحدث دائماً من غير أن يحدث عليه تغيير، ينظر علي الوردي منطق ابن خلدون، ص56.
(25) المكي، عبد الرزاق، الفكر الفلسفي عند ابن خلدون، ص85.

السبب في الأحتراق وأنما فعل الاحراق هذا يخلقه الله متى شاء، لذلك في اللحظة التي لم يخلق الله القدرة في النار على الاحراق كانت برداً وسلاماً على ابراهيم (عليه السلام).

إن إيمان المسلم بتدخل المشيئة الإلهية معناه أن كل ماحدث ويحدث مرهون بتوفيق الله، وما دام الله سبحانه قد ضمن توفيقه للعبد العامل الذي يعدّ العدة اللازمة لتحقيق ما ينوي القيام به فأن مصير الإنسان مرهون بمدى أستعداده ومثابرته على العمل الصالح، أي أن جوهر المسألة هنا هو عمل من جانب الإنسان وتوفيق من جانب الله.

وهنا يتبادر إلى الذهن سؤالٌ، هو إذا كان الاشاعرة يقولون أن الله هو الذي يخلق القدرة على أتيان الفعل في الإنسان فمن المسؤول عن هذا الفعل؟.

الإنسان هو المسؤول، لأن الله اصلاً ما يخلق القدرة عند الإنسان على أساس (جبري) وأنما على أساس معرفة الله بنوايا البشر، فالنيّة تعّد الاساس في فعل الإنسان ولذ قيل «إنما الاعمال بالنيات، ولكل أمرئ ما نوى»[26] أي أن الله يخلق الفعل في الإنسان ما دام ذلك الإنسان قد نوى، فالإنسان هو الذي يتحمل تبعية أفعاله، لأن الإنسان أذا نوى على الخير اكسبه الله القدرة على فعله وإذا نوى على الشر اكسبه الله القدرة على فعله، وفي النتيجة أن الله في النهاية يحاسب الإنسان على النيّة في العمل، وعلى هذا الاساس قيم الاشاعرة الفعل الإنساني وكذلك ابن خلدون.

إذن ليس من الانصاف أن نقول عن ابن خلدون أنه كان ذا نزعة (جبرية تشاؤمية) بل على العكس من ذلك أنه كان ذو نزعة واقعية تمتزج فيها الروح الدينية الإسلامية مع الرؤية العقلانية وهي نزعة تحمل في طياتها تفاؤلاً واقعياً يؤمن بقدرة الإنسان وصلاحه، وبهذه الكيفية رتب ابن خلدون

---

(26) صحيح البخاري، محمد بن اسماعيل، ج1، دار أحياء الكتب العربية، بلا، ص6.

شروط الافعال الإنسانية في سياقها الاشعري الناقد للعقل والفلسفة وهي مدار الموضوعات الأتية.

3 - ميدان العقل ودائرة الدين وتأثيراتها الأخلاقية:

في كل مناسبة يحاول ابن خلدون أن يذكر بأن العلم بحقائق الاشياء يقوم على التجربة وفحص الحقائق الجزئية واستقراء الحوادث الشخصية ومباشرة الكون عن طريق الحواس والعقل وابن خلدون في نظرته الكلامية إلى العالم يخالف الفلاسفة، لأنه يرى أن العالم أوسع من أن يستطيع عقلنا الاحاطة به حيث يقول في مقدمته «إن قوماً من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله الحسي وما وراء الحسي تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالانظار الفكرية والاقسية العقلية وأن تصحيح العقائد الايمانية من قبل النظر لا من جهة السمع فأنها بعض من مدارك العقل»[27].

يرى ابن خلدون أن العقل البشري عقل شخصي قاصر عن الاحاطة بالوجود المحسوس وعن الخروج إلى الوجود الغيبي ما وراء الحس فلا يجوز لهذا العقل أن يدعي الاحاطة بكل شيء ومعرفته، وابن خلدون مثل الغزالي يرى أن العقل البشري محدود وأنه غير قادر على النظر في حقائق الكون إلّا ضمن نطاق معين لا يجوز أن يتعداه ويؤكد ذلك قائلاً «ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الأحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله، وسفه رأيه في ذلك وأعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها والأمر في نفسه بخلاف ذلك»[28].

لهذا السبب يرى ابن خلدون أن البراهين التي يستخدمها الفلاسفة في سبيل أثبات تصوراتهم في الوجود براهين قاصرة ووجه قصورها أن هناك

---

(27) ابن خلدون، المقدمة، ج1، دار العودة، ص428.

(28) المصدر نفسه، ص364.

أختلافاً بيناً بين النتائج الذهنية وبين الموجودات الخارجية إذ يقول في ذلك «إن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والاقيسة كما في زعمهم وبين ما في الخارج غير يقيني لأن تلك احكام كلية عامة والموجودات الخارجية متشخصة بموادها ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي اللهم إلّا ما يشهد له الحس من ذلك فدليله شهودة لا تلك البراهين فأين اليقين الذي يجدونه فيها»[29] مما يجعل موضوع اليقين أختصاصاً بأدواته وموضوعاته.

وهكذا نجد مع ابن خلدون أن اليقين العقلي مصدره المشاهدة والرجوع إلى الموجودات الخارجية، أي أن العقل عند ابن خلدون موثوق به ما دام يرتكز على التجربة والحس وأن قضاياه يمكن الا تكون صحيحة وواقعية أي لا بد من الاتصال بموجودات عينية واقعة تحت الادراك الحسي، أما عندما يرتكز هذا العلم على مجرد حدود الاقيسة الذهنية الصورية فهو ممتنع لا يوصل إلى يقين.

ويرى ابن خلدون أن الحوادث الكونية والأفعال البشرية تتسلسل حتى تصل إلى مسبب الأسباب الذي هو خالق الكون وأن كل حادث فلابد له من سبب وهكذا تتسلسل الأسباب حتى تصل إلى مسبب الأسباب كلها «لكن هذه الأسباب إذا تجاوزت نطاق أدراكنا ووجودنا خرجت عن أن تكون مدركة فيضل العقل في بيداء الوهم ويحار وينقطع»[30].

أي أن العقل من نعم الله ميز به الإنسان عن المخلوقات الأخرى وأن الإنسان يستطيع أن يستنبط سنة الله في خلقه بقوة هذا العقل لكن العقل له حدود لا يستطيع تجاوزها أي أنه عاجز عن أدراك ما يقع وراء المحسوسات، هذا هو الاختصاص عند فيلسوفنا الذي أستمده من مناهج السابقين عليه من الاشاعرة، فابن خلدون في ذلك مثل (الغزالي) حيث

---

(29) المصدر نفسه، ص430.

(30) ابن خلدون، المقدمة، ج1، دار العودة، ص430.

يقول «العقل ميزان صحيح أحكامه يقينية لا كذب فيها غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طورة فإن ذلك طمع في محال»[31] فذلك من أختصاص (الوحي).

إذن ابن خلدون لا يحط من قيمة العقل ليعلي من شأن الدين أو غيره فعلى الرغم من أنه يؤكد أن الشارع أعلم بما ينفع الناس لأنه من أختصاص أوسع من أختصاص عقولهم يؤكد من جهة أخرى «إن ذلك ليس بقادح في العقل ومداركه»)[32] أي أنه يرتكز على العقل دون أن يدخله في نزاع مع الحقيقة الدينية ما دام موضوع العقل حيوياً واقعياً ملموساً.

هكذا فإبن خلدون عندما يعلن «أبطال الفلسفة وفساد منتحليها»[33] لايكفر أصحابها وأنما يبين أن البحث فيما وراء الطبيعة لا يوصل إلى يقين وأنه لذلك محفوف بالمخاطر ولهذا يشترط في الناظر فيها أن يكون متحرزاً جهده من معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها أن يكون ملماً بالشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه ولا يكبن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة فقل أن يسلم من معاطبها[34]. يبدو أن ابن خلدون جاء بهذا الرأي لكي يشير إلى نفسه من أنه درس الفلسفة بعد أن أمتلأ بالعلوم الشرعية.

ثم يقرر ابن خلدون، ما دام العقل مشروطاً بالتجربة وميدانه محدود بنطاقها فإن أية مسألة يقررها في ميدان ما وراء الحس هي مجرد تخمين لأنها تقع خارج أختصاصه وأن موقفه هذا مستمد من حقيقة رأيه في المعرفة البشرية وميدانها وحدودها لذلك يقول «فإذا هدانا الشارع إلى مدرك فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها ولا ننظر في تصحيحه

(31) المصدر نفسه، ص364.

(32) المصدر نفسه، ص364

(33) المصدر نفسه، ص428.

(34) المصدر نفسه، ص433، كذا ينظر محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، ص102.

بمدارك العقل ولو عارضه»[35] أنما العكس صحيح حين نعتمد على ما أمرنا به أعتقاداً وعلماً ونسكت عما لم نفهم من ذلك ونفوضّه إلى الشارع ونعزل العقل عنه وذلك لأن «مدارك صاحب الشرع أوسع لأتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية فهي فوقها ومحيط بها لأستمدادها من الانوار الإلهية فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها في هذه الحياة»[36] يفهم مما تقدم أن ابن خلدون يقرر محدودية هدف الدين مثلما هي محدودية العقل لذلك حرص على تميز نطاق العقل من نطاق الدين ما دامت سبلهما مستقلة.

يقول ساطع الحصري «إن الشريعة على رأي ابن خلدون لا تشتغل بكل شيء فلا تستهدف جميع شؤون الحياة فإن ساحة عملها محدودة بحدود ما تقتضيه المصالح الأخروية، أما الامور التي هي خارجة عن نطاق تلك الحدود فمتروكه إلى بحث الفكر والعقل»[37].

القاعدة المعرفية تقول، أن المعرفة التي يجب أن نفتح أمامها المجال هي تلك التي تخضع للتجربة والبرهان اليقيني لذلك يتحفظ ابن خلدون من دمج الفكر الديني بالفكر الفلسفي إذ يقول «لقد أدى بالجاهلين بالفلسفة إلى أن يخلطوا بها علم الكلام لتشابه مسائله بمسائلها فصارت كأنها واحد والتبس ذلك على الناس وهو غير صواب لأن مسائل علم الكلام أنما هي عقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل فان العقل معزول عن الشرع والشريعة أوسع وأسمى من العقل»[38]. لتوزع

---

(35) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص392، وهو بهذا يختلف عن ابن رشد الذي يحاول تأويل النصوص الدينية إذا كان ظاهرياً يختلف مع العقل وهو منطق المعتزلة نفسه، لكن كلام ابن رشد هذا ليس مطلقاً حيث ان هناك ظاهر من الشرع لايجوز تاويله إذا كان يتعلق بالمبادئ او الاحوال التي تقضي جميع اصناف طرق الدلائل معرفتها مثل الاقرار بالله، والسعادة الاخروية، وبالنبوات، ينظر ابن رشد، فصل المقال، تحقيق عابد الجابري، ص108-111.

(36) المصدر نفسه، ص392.

(37) الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، ص491.

(38) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص392.

أختصاصها على الدنيا والاخرة والحسي والغيبي.

لهذا السبب وجد، عبد الله شريط، أن ابن خلدون بقي وفياً لمبدأ فصل الدين عن العقل والاحتفاظ بحدود واضحة بينهما، أن العلاقة الوحيدة التي تبقى بينهما هي روح العلم، فالدين يحثنا على العلم لأن فيه الوسيلة الاولى لتقدمنا في الحياة الدنيا، والعلم من ناحيته مهما تقدم وتطور وتغيرت به السبل والاتجاهات ينبغي أن يظل محترماً للفكر الديني(39).

من هنا نشأت المشاجرة بين عموم الاشاعرة ومنهم ابن خلدون والفلاسفة من جهة والمتصوفة من جهة أخرى.

وفي الواقع ينكر المتصوفة صلاحية المعرفة النظرية العقلية* ويذهبون إلى أن حقيقة الوحدانية الإلهية لا تنكشف عن طريق العالم المحسوس بل تنكشف للنفس بعد أنسلاخها عن عالمها المادي بأتصالها بعالم الغيب، هذا الادراك المنسلخ عن حجاب الحس من شأنه أن يوفر للنفس فرصة الاطلاع على عوالم غير مرئية هي من أمر الله ليس لصاحب الحس أدراك شيء منها(40).

واستناداً إلى ذلك يحدد ابن خلدون موقفه من التصوف على وجهين:

الاول: يقره ويحترم أصحابه ويثبت كل ما يدعونه من ماورائيات ما دامت منحصرة في نطاق الوجدان أو الحالة النفسية فهذه تجربة قام بها أصحابها وعانوا حالاتها المختلفة لا يشك ابن خلدون في واقعيتها النفسية بشرط أن لا تتنافى هذه الحالات مع الأخلاق وأن يتوفر فيها عنصر (الاستقامة والتكليف) فأنها عندئذ تكتسب صفة الشرعية الدينية والأخلاقية.

---

(39) شريط، عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص544.

(*) وهو بهذا يختلف عن ابن باجه وابن رشد اللذان عدّا المعرفة العقلية هي الاساس ورفضا الاعتراف بالمعرفة الصوفية التي تأتي عن طريق اماتة الحواس كما نوهنا عن ذلك في الفصول السابقة.

(40) نصار، ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص77.

الثاني: الذي ينكره هو محاولات عقلنة هذه التجربة التي لا تقبل بطبيعتها أن تتعقلن لأنها من جنس الأمور التي لا تدرك بالعقل ولا بالحس ولا تقبل أن يقام عليها برهان مادي أو تجربة[41].

فما دام المتصوفة يسعون بأنفسهم إلى تحقيق ما يمكن تسميته بالتجربة الغيبية في حدود المعتقد القرأني فلا يجوز مواخذتهم عليه، لكن إذا تعدى المتصوفة هذا النطاق الغيبي وترجموا ممارستهم ونتائجها بلغة المعرفة الحسية للوجود فمن الضروري عند ذلك التصدي لهم ونقدهم بشدة.

ابن خلدون أمن بالمعرفة العلمية وحدها ويجب أن تكمل بالمعرفة الحسية من غير أن ينكر وجود المعرفة التجريدية والمعرفة الغيبية ولكنه لا يسميها معرفة حقيقية وأنما هي حالة نفسية ايمانية يجب أن لا نخلطها بشؤون الحياة الواقعية وتعقيداتها التي لا تحصى لأختصاها بالقلب والوجدان دون العقل والحس.

ابن خلدون يركز على الفعل والمعرفة الايجابية ويعارض عالم التجريد (الفوق العقلي) بكل أشكاله، ويسمي عالم الإنسان عالم الافعال المنظمة لأنه ربط الأسباب بالمسببات وهذا الربط يقوده في النهاية إلى الفعل وبذلك سيطرت أفعال البشر على عالم الحوادث فكان في طاعته وتسخيره وهذا هو معنى الاستخلاف[42]، الذي لا يتم للإنسان على الأرض إلّا بالتفكير الذي ينظم الأسباب والمسببات لكنه لا ينظمها بصورة تجريدية تأملية بل بالتفاعل مع المحيط والتجربة ليصل به إلى عالم الفعل.

وأن العقل لايتكون تكويناً حقيقياً ولا يؤدي وظيفته كأداة تدرك وتميز الخطأ من الصواب الا بفضل ما يحصل عليه من المجتمع من معرفة وهو بذلك يختلف عن غيره من الفلاسفة[43] الذي يتركون القوة العقلية تتغذى

---

(41) شريط، عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، ص504.

(42) شريط، عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، ص69.

(43) وهنا ينتقد (ابن سينا) و (ابن طفيل) اللذان يتصوران (حي بن يقظان) قادراً =

من اختصاصها الذاتي بعيداً عن مرجعيتها الاجتماعية والإنسانية ويقول في ذلك «والسبب في ذلك أنهم معتادون النظر الفكري والغوص على المعاني وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن أموراً كلية عامة ليحكم عليها بأمر العموم لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس ويطبقون من بعد ذلك الكلي على الخارجيات»(44) وهو أمر يتركهم أسرى التخمين والظن لا العلم اليقين.

إن ابن خلدون حينما أعلن عدمية البحث العقلي فيما وراء الطبيعة عمل في الوقت نفسه على توسيع دائرة عمل العقل في ميدان الطبيعة، وهكذا فإذا كانت الفلسفة قد فشلت في مهمتها التي هي البحث في الوجود بما هو موجود فان هذا لا يعني أخفاق العقل وأستحالة العلم بل يعني أن المهمة كانت فوق طور العقل البشري وتتعدى أمكاناته وتتجاوز حدوده وصلاحياته وأختصاصه وميدانه.

وعليه وجد ابن خلدون أن المهمة الحقيقية للفكر وبالتالي للفلسفة هي البحث في ما هو معاش وموجود وقابل للمشاهدة وبهذا «أنزل ابن خلدون الفلسفة من سماء العقول الفلكية إلى أرض الواقع الحيوي أرض الإنسان والاجتماع الإنساني والعمراني»(45).

- على المعرفة وهو في جزيرة منقطع عن المجتمع والحياة، وابن طفيل يرى أن في وسع الإنسان أن يرتقي بنفسه من المحسوس إلى المعقول إلى الله بعقله وحده دون معونة احد، انظر ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق احمد امين، ص20.

(44) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص450.

(45) الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون العصبية والدولة ص126.

المبحث الثاني
ابن خلدون والقضايا الأخلاقية
(مفهوم أخلاقية الفعل عنده)

1 - نقد فكرة العصر الذهبي أو نظرية السعادة عند الفلاسفة:

يرفض ابن خلدون نظرة الفلاسفة إلى السعادة بعد أن عرض رأيهم وكشف مقصدهم قائلاً «ثم يزعمون أن السعادة في أدراك الموجودات كلها ما في الحس وما وراء الحس بهذا النظر وتلك البراهين وحاصل مداركهم في الوجود على الجملة ما آلت إليه أنظارهم أنهم عثروا أولاً على الجسم السفلي بحكم الشهود والحس ثم ترقى أدراكهم قليلاً فشعروا بوجود النفس، ثم أحسوا من قوى النفس بسلطان العقل ووقف أدراكهم فقضوا على الجسم العالي السماوي، ويزعمون أن السعادة في أدراك الوجود على هذا النحو من القضاء مع تهذيب النفس وتخلقها بالفضائل وأن ذلك ممكن للإنسان ولو لم يرد شرع لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الافعال بمقتضى عقله»(46) ولكن قد يستثمر وجود العاقل الحكيم على رأس المدينة الفاضلة ليحقق له هذه السعادة.

لقد وجد ابن خلدون أن الفلاسفة في (تحصيل السعادة) أقاموا نظريتهم على قدرة الإنسان في أدراك الموجودات، ولما كان أدراك الموجودات لا يكون إلّا عن طريق البراهين كانت سعادتهم التي يحصلونها نتيجة لهذه البراهين زائفة.

وأما قولهم أن الإنسان مستقل بتهذيب نفسه وأصلاحها بملابسه المحمود من الخلق ومجانبة المذموم فأمر مبني على الظن أن ابتهاج النفس بادراكها الذي لها من ذاتها هي عين السعادة الموعود بها، فهذا التهذيب

---

(46) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص429.

الذي توصلوا إليه أنما نفعه في البهجة الناشئة عن الادراك الروحاني فقط، وأما وراء ذلك من السعادة التي وعدنا بها الشارع على أمتثال ما أمر به من الاعمال والأخلاق (في الحياة الدنيا ونتائجها المرجوه في الحياة الثانية فأمر لا يحيط به مدارك المدركين)(47). لأنها من نوع السعادة التي تحدث عنها الوحي (النقل).

فالسعادة التي يعّد بها الوحي القرآني ليست موضوع نظر عقلي ولا تثبت بالبراهين العقلية، لكن مع ذلك فإن ابن خلدون يرى أن الفكر الديني ليس منقطعاً عن حياة الإنسان المادية وقفاً على الآخرة وحدها لأنه يعتبر الآخرة هدفاً لحياة الإنسان المسلم ويعّد الدنيا مطية يصل بها إلى الهدف لذلك يقول «فمن فقد المطيّه فقد الوصول»(48) فاذن ينبغي العناية بهذه المطيه التي هي الحياة فإذا أهمل الإنسان دنياه فلا يمكن أن يصل إلى السعادة في أخرته، وهذا رده الواقعي على المتصوفة الذين يعتمدون مبدأ قطع العلائق عن الخلائق.

أي أن ابن خلدون يرى ان مهمة الدين الحقيقية هي هداية الإنسان لأستكمال إنسانيته العقلية بالسيطرة على حيوانيته الغريزية وليس مقاومتها وأماتتها والقضاء عليها «فالدين ليس مراده فيما ينهى عنه أو يذمه من أفعال البشر أو يندب إلى تركه هو أهماله بالكلية أنما قصده تصريفها في أغراض الحق جهد المستطاع حتى تصير المقاصد كلها حقاً وتتحد الوجهة الأخلاقية فلم يذم الغضب وهو يقصد نزعة الإنسان فإنه أن زالت منه قوة الغضب فقد الانتصار للحق وبطل الجهاد، وكذا ذمّ الشهوات أيضاً ليس المراد أبطالها بالكلية فان من بطلت شهوته كان نقصاً في حقه وأنما المراد تصريفها فيما ابيح له بأشتماله على المصالح ليكون الإنسان عبداً متصرفاً طوع الأوامر الإلهية»(49). وبهذا يكون في حدود فكرة الاستخلاف.

---

(47) المصدر نفسه، ص432.

(48) المصدر نفسه، ج2، تحقيق علي عبد الواحد وافي لجنة البيان العربي، ص709.

(49) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص160.

2 - الإنسان وطبيعة أفعاله عند ابن خلدون:

إن ابن خلدون بهذه النظرة إلى الإنسان يختلف عن الفلاسفة الذين نادوا بأتباع العقل ونبذ الغريزه، أن الإنسان بدون حيوانيته إنسان مريض وناقص ويائس وغير جدير بأن يبني الحياة وهو إنسان لا وجود له في واقع الحياة.

فالله في نظر ابن خلدون خلق طبيعة الإنسان، إلّا أن معرفتنا بها لا نستطيع تجاوز ما أخبرنا به الوحي ولا ما يقوله الواقع، وهكذا فشلت الفلسفة التأملية في هذا النقطة الاساسية وعجزت في التعبير عن نزعات الإنسان المحسوسة ومن ثم فشلت في تحديد المقومات الحقيقية للوجود الاجتماعي.

ويرى ابن خلدون أن الميدان الحقيقي لبحث القضايا الأخلاقية ليس أفكار الفلاسفة ومبادئهم النظرية التجريدية بل هو واقع الحياة الاجتماعية وما تزخر به من أختلاف وتنوع في السلوك وتبين أن الأخلاق التي بحثها الفلاسفة اليونانيون والإسلاميون من بعدهم تتعلق بإنسان تجريدي لا وجود له في واقع الحياة العملية والعمرانية، وابن خلدون يريد منا أن ننطلق من الظواهر المحسوسة لنستخلص منها حكماً عاماً، إذا موقف ابن خلدون من الفلسفة يختلف عن موقف الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم، حين فهم الفلسفة على «إنها النظر إلى الوجود لتفسيره وتحديد موقع الإنسان فيه»[50] وهنا تتمثل أصالته وواقعيته.

فبينما كان الفلاسفة يحاولون تثبيت شرعية النظر العقلي في الماهيات والمبادئ الأولى وقف ابن خلدون وغير اتجاه الفكر وحدد للبحث والتأمل موضوعاً جديداً هو الكائن الإنساني الموجود في سياق التطور الاجتماعي التاريخي.

---

(50) حمادة، عبد المنعم، من رواد الفلسفة الإسلامية، الانجلو مصرية، ط1، 1973، ص287.

إنه لا يتحدث عن الإنسان فرداً أو جماعة كما لو كان مقطوعاً عن ظروفه المادية (المعاشية) بل هو إنسان مرتبط بالأرض وبالعادات التي يقدمها لها مجتمعه وتقيده بها ويضبط تصرفاته بقوانينها، أي أن إنسان ابن خلدون ليس هو ذلك الذي أوصى بأيجاده الفارابي، وتصوره (ابن سينا) و(ابن طفيل) هو ليس ذلك الذي أبتعد به المثل الاعلى الفلسفي عن حقيقته حتى جعل منه إنساناً متعارضاً مع الحقيقية[51]. كما أنه ليس الذي تخيله الفلاسفة على جهة (الفرض والتقدير) أنما هو ذلك الذي خلق في الحياة ليصارع، فنفسه في صراع مع جسمه وعقله في صراع مع غرائزه، وبنيته الجسميه والمعنوية في صراع مع محيطها الطبيعي، وفي كل هذه الصراعات التي يخوضها الإنسان في الحياة يكون عبداً لما الفه وما تعوده ومن ثم كان الإنسان «ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبعه ومزاجه»[52]. أن الإنسان الخلدوني جزء من الكون فإذا أردنا أن نغيره يجب أن نغير محيطه، أما أهمال ظروفه والعناية به منقطعاً عنها فهو عبث لا طائل من ورائه.

لذا يرى ابن خلدون تغيرّ الإنسان البدوي وتنقله من الخشونة إلى الرفاهية تحت تأثير الأحتكاك بأساليب الحياة الحضرية يؤثر على أخلاقه كما أن أستعداده للعدوان والمقاتلة يخف ويتلاشى تحت تأثير التربية السياسية التي تخضعه لقوانين الدولة واعرافها وانغماسه في الترف وحياة المدينة[53]. فالإنسان تؤثر فيه الطبيعة بمقدار ما تؤثر في غيره من الكائنات ولأهمية تأثير المحيط في حياة الإنسان، يرى أن الفكر إذا ترك لأمكانياته الخاصة يصبح هزيلاً مهما خادع نفسه بأنه غني ثري وأن ثروته الحقيقية لا تكمن في العقل ذاته بل في المحيط الذي يعيش فيه وكيفية التوافق معه[54]. وفي هذا ينتقد ابن خلدون ابن طفيل لاعتماده على العقل وحده.

---

(51) شريط، عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، ص6.

(52) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص99.

(53) نصار، ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص282.

(54) شريط، عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، ص71.

أي أن عالم الإنسان ومشاعره ونظرته إلى الحياة منبثقة من الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تحيط به وأن عليه السيطرة على تلك الظروف وتسخيرها في خدمته.

3 - النفس الإنسانية وعلاقتها بالسلوك:

يرى ابن خلدون أن الإنسان يتميز عن سائر الحيوانات بعدة خصائص منها (الفكر والنطق) والعلوم والصنائع، ومنها الحاجة إلى الحكم الوازع والسلطان القاهر ومنها السعي في المعاش لتحصيله وتطمين حاجات الجسد والاجابة على دهشة العقل لكي يطمئن القلب بالايمان ويعّمره.

ويلاحظ أن الفروق بين الاجتماع والحكم من الامور التي تشاهد عند بعض الحيوان العجم مثلاً يوجد عند النحل والجراد، نوع من الحكم والانقياد لرئيس من اشخاصها متميز عنهم في خلقه، غير ان ابن خلدون يرى ان ذلك موجود لغير الإنسان بمقتضى الفطرة والهداية لا بمقتضى الفكر والسياسة وان كل ذلك يحصل للحيوانات المذكورة بطريق إلهامي لابفكر وروية كما يحدث للإنسان[55].

ان مايقصده ابن خلدون من الفطرة والهداية والالهام مانطلق عليه باسم (الغريزة) وان ما نعنيه من الفكر والسياسة هو العقل والذكاء والرؤية وحسن الاختيار والسلوك المتوازن لذا ميز ابن خلدون ثلاث مستويات في العقل الإنساني هي:-

أ - العقل التمييزي:

وبه يجري تعقل الامور المرتبة في الخارج ترتيباً طبيعياً وهي قدرة

(55) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص34، وهنا يتفق ابن خلدون مع ابن باجة وابن رشد في ذلك وسبق وان اشرنا إلى ذلك في الفصول السابقة، ينظر ابن باجة القول في الصور الروحانية، ضمن رسائل ابن باجة الالهية، ص81، كذا ابن رشد تلخيص كتاب النفس، تحقيق الاهواني، ص71.

عقلية تمكننا من التمييز بين الاشياء وتصور كل منها على حدة، وان المعرفة الحاصلة بهذا العقل معرفة حسية تستند اساساً على ما تنقله الينا الحواس وهي مجرد تصورات ليس الا.

ب - العقل التجريبي:

وبه تحصل المعرفة التي يكتسبها الإنسان بالتجربة فالإنسان كائن اجتماعي لايتم وجوده الا مع ابناء جنسه فيكتسب عوائد وتجارب ومعارف كثيرة يستفيد منها في حياته العملية، أي انه عالم المعاملات والآداب والسلوك وتمييز الصالح من الفاسد في معاملة ابناء جنسه ويقرر مايجب فعلاً وتركاً خلال تلك المعاملات.

ج - العقل النظري:

وبه نكتسب العلوم والمعارف والمدارك العليا وغايته تصور الوجود على ماهو عليه باجناسه وفصوله وأسبابه وعلله، فيكمل الفكر بذلك في حقيقته ويصير عقلاً محضاً ونفساً مدركة وهو معنى الحقيقة الإنسانية الذي تميزه من الحيوان وغيره من الكائنات الأخرى[56]، جميع ذلك من اعمال النفس.

ومن تأكيده على الربط بين القوة العقلية وعلاقتها بالبيئة والمحيط قوله «ان النفس وان كانت في جبلتها واحدة بالنوع فهي تختلف في البشر بالقوة والضعف في الادراكات واختلافها انما هو اختلاف مايرد عليها من الادراكات والالوان التي تكيفها من خارج فبهذه يتم وجودها وتخرج من القوة إلى الفعل صورتها»[57].

إن نظرية ابن خلدون في النفس وملكاتها تستند إلى مبدأ نفسي عام،

---

(56) الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص419، كذا ينظر محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، ص98.

(57) المصدر نفسه، ص425.

هو ان كل فعل مادياً كان أو معنوياً فكريا أو بدنياً لابد وان يترك اثراً في النفس فإذا تكرر الفعل وتكرر اثره في النفس تولد من ذلك صفة ثم رسخت تلك الصفة فكونت ملكه[58]، والملكة التي تحدث على هذا المنوال من جراء تكرار الفعل تنمو شيئاً فشيئاً.

ويمثل لذلك بالعبادة التي حصلت لحصول حالة نفسية معينة لاتوجد عند غير المتعبد، وهذه الحالة النفسية يسميها ابن خلدون اتصافاً للنفس وهي التي تمنع صاحبها من الانحراف في سلوكه من ناحية ومن ناحية أخرى يجد فيها سعادته ولذته في الحياة.

أي أن الملكات صفات للنفس والنفس إذا اتصفت بصفه يصعب عليها ان تتصف بصفة نقيضة لها حيث يقول في ذلك «ان الملكات صفات للنفس والوان فلا تزدحم دفعة ومن كان على الفطرة كان اسهل لقبول الملكات واحسن استعداداً، فإذا تلونت النفس بالملكة الأخرى وخرجت عن الفطرة ضعف فيها الاستعداد باللون الحاصل من هذه الملكة فكان قبولها للملكة الأخرى اضعف وهذا بين يشهد له الوجود فقلَّ ان تجد صاحب صناعة يحكمها ثم يحكم بعدها أخرى ويكون فيها على مرتبة واحدة من الاجادة»[59].

ويطبق ابن خلدون هذا المبدأ على قضايا الأخلاق (فالنفس) إذا كانت على الفطرة الاولى وكانت مهيأة لقبول مايرد عليها وينطبع فيها من خير أو شر، وبقدر ماسبق اليها من احد الخلقين تبعد عن الآخر ويصعب عليها اكتسابه[60]. فصاحب الخير إذا سبق إلى نفسه عوائد الخير وحصلت

---

(58) الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص424.

(59) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص321، ابن خلدون هنا متأثر بالفارابي الذي يقول ان الإنسان يفطر على ملكات معينة يتحرك فيها نحو فعل معين ولا يكون هذا الفعل فاضلاً الا إذا اتصف بالخير دون قسر او اضطرار مع تكرار وتعود، ينظر الفارابي، تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، ص110.

(60) المصدر نفسه، ص316.

له ملكته بُعد عن الشر وصعب عليه طريقه وكذا صاحب الشر إذا سبقت إليه أيضاً عوائده، ويعبر ابن خلدون عن ذلك في قوله «إن الأفعال لابد من عود أثارها على النفس، وأن الملكات أنما تحصل بتتابع الفعل وتكرره»[61] فالأخلاق ليست بالوعظ والارشاد أنها تكتسب بالضرورة من المحيط والنشأة والبيئة وأسلوب المعيشة وطرق اكتسابها وكل ما يحف بحياة الإنسان أن ما ينفرد به ابن خلدون من جده اكيدة على بقية الفلاسفة على قول (عبد الله شريط) هو أبرازه الجانب الاجتماعي الأخلاقي في دراسته للنفس الناطقة وأنه يؤكد في كل مناسبة لكي ينسجم مع أتجاهه العام حيث يرى أن خروج النفس الناطقة من القوة إلى الفعل لا يتم إلّا بتجدد العلوم التي يضعها المجتمع تحت مداركنا وفي متناولنا وكل نوع من العلوم والنظر يفيد عقلاً، الحنكة في التجربة تفيد عقلاً، والملكات الصناعية تفيد عقلاً، والحضارة الكاملة تفيد عقلاً ومباشرة ابناء الجنس وتحصيل الأداب في مغالطتهم ثم القيام بأمور الدين وأعتبار أدابها وشروطها هذه كلها قوانين تنتظم علوماً فيحصل بها زيادة عقل[62].

أي أن الفكر يكتسب مبرراته من البيئة والمحيط ويصبح فكراً حقيقياً أما قبل ذلك فهو أستعداد فقط والمحيط الخارجي هو الذي يشكله ويلونه ويطبعه ويغذيه ويعطيه شخصيته.

حتى يكاد ابن خلدون أن يجعل الإنسان ليس إنساناً بقواه العقلية الفطرية بل بما يستكمل به عقله في محيطه من أنواع التجارب أما من غير هذه كلها فالعقل هيولي غامضة ومجرد أستعداد لا هوية له ولا اتجاه وهذا يعني بأن النفس إذا تمت ذاتها بالفعل مع البدن حصل لها نوعان من الادراك فهي متصلة بالبدن من اسفل ومكتسبة به المدارك الحسية التي تستعد به للحصول على التعقل بالفعل ومتصلة من جهة الأعلى منها بأفق

---

(61) الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص424.

(62) شريط، عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، ص65.

الملائكة ومكتسبة به المدارك العلمية والغيبية بكيفية يتكامل فيها فعل العقل المكتسب مع موارد الوحي.

أي انه يقول أن النفوس البشرية على ثلاثة أصناف من ناحية أتصالها بالعالم العلوي هي:

1 - صنف عاجز عن الوصول إلى الادراك الروحاني فينقطع بالحركة إلى الجهة السفلى نحو المدارك الحسية والخيالية فينحصر نطاقه، إذ هو من جهة مبدئه ينتهي إلى الاوليات ولا يتجاوزها وأن فسد فسد ما بعدها وهذا هو الاغلب نطاق الادراك البشري الجسماني(63).

2- وصنف متوجه بتلك الحركة الفكرية نحو العقل الروحاني والادراك الذي لا يفتقر إلى الألات البدنية بما جعل فيه من الاستعداد لذلك فيتسع نطاق أدراكه عن الاوليات التي هي نطاق الادراك البشري ويسرح في فضاء المشاهدات الباطنية وهي وجدان كلها لا نطاق لها من مبدئها ولا من منتهاها وهذه مدارك العلماء الاولياء أهل العلوم الدينية والمعارف الربانية(64).

3 - وصنف مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة جسمانيتها وروحانيتها إلى الملائكة من الافق الاعلى ليصير في لمحة من اللمحات ملكاً بالفعل ويحصل له شهود الملأ الاعلى في افقهم وسماع الكلام النفساني والخطاب الإلهي في تلك اللمحة «وهؤلاء الانبياء جعل الله لهم الانسلاخ من البشرية في تلك اللمحة وهي حالة الوحي فطرة فطرهم الله عليها وجبلة صورهم فيها ونزههم عن موانع البدن وعوائقه فهم يتوجهون إلى ذلك الافق بذلك النوع من الأنسلاخ متى شاءوا بتلك الفطرة التي فطروا عليها»(65).

---

(63) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص78.

(64) المصدر نفسه، ص78.

(65) المصدر نفسه، ص78، كذا ينظر ابن خلدون، المقدمة، ج3، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ص1114.

الإنسان إذن في مركز الكونِ وهو متصل بالعالم المادي بجسمه وحواسه وبالعالم الروحاني بروحه ونفسه، فالنفس الإنسانية إذن هي صلة الوصل بين العالمين وسر الاستخلاف على الأرض واساس الخطاب الإلهي.

هذا هو الإنسان (نفساً ناطقة عاقلة) في حركاته وسكناته وقوله وفعله ابن المحيط بجسده، والمتجه إلى الملأ الاعلى بنفسه المتأمله للوحي ومضامينه النقلية، لا يعبر عن إنسانيته إلّا بتوافق الوعي مع القول والقول مع السلوك والسلوك مع منطوق الأخلاق الفاضلة التي بها أمتاز الإنسان عن غيره من الحيوان الأعجم.

المبحث الثالث

المجتمع الفاضل عند ابن خلدون عنوان الفعل المحمود

1 - الوازع الضروري:

ينكر ابن خلدون النزعة الفردية الأنانية فمثل هذه النزعة لا تنتج حضارة ولا مدنية ولا عمران عليه يرى أن الاجتماع الإنساني ضروري[66] ويبرهن على ذلك بأمرين:

الاول: أن الإنسان مضطر إلى التعاون مع بني جنسه للحصول على الغذاء الذي يحتاج إليه وفي ذلك يقول «إن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه فلابد من أجتماع القدر الكثير من ابناء جنسه ليحصل القوت له ولهم فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجه لأكثر منهم باضعاف»[67].

---

(66) ونرى ان الفلاسفة قبل ابن خلدون تحدثوا عن الإنسان بأنه مدني بالطبع وبه حاجة إلى الاجتماع ويقول في ذلك الفارابي «إذ جميع الكمالات ليس يمكن ان يبلغها وحده بانفراده دون معاونة ناس كثيرين له»، ينظر الفارابي، تحصيل السعادة تحقيق جعفر آل ياسين، ص61، كذا ينظر الفارابي كتاب اراء أهل المدينة الفاضلة تحقيق ابراهيم جزيني، ص16.

(67) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص33.

الثاني: أن الإنسان مضطر إلى الاستعانة بابناء جنسه لدفع تعدي المخاطر الأخرى عليه لذا يقول بهذا الصدد «فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم ولا سيما المفترسة فهو عاجز عن مدافعتها وحده فلابد من ذلك كله من التعاون مع ابناء جنسه»(68).

ثم أن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر وتم عمران العالم بهم فلابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض «لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم وليست آلة السلاح التي جعلت دافعه لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم فلابد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وآلهاماتهم فيكون ذلك الوازع واحد منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان وهذا هو معنى (الملك»)(69).

إن الحاجة إلى (الوازع) إذن تفرضها طبيعة الإنسان نفسه بعدّه كائناً مجبولاً على الخير والشر معاً وعلى التعاون والعدوان، أن قيام الحياة الاجتماعية وبالتالي بقاء الإنسان يتطلب وجود نوع من السلطة تحفظ للمجتمع تماسكه وتعمل على تقوية التعاون بين أفراده وكبح عدوان بعضهم على بعض، هذا هو الشرط العمراني لحياة الإنسان الاجتماعية وضرورات قيام المؤسسات والانظمة والسلطة والدولة والحاكم.

ويقول ابن خلدون، الملك منصب طبيعي للإنسان لأن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلّا بأجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم وإذا أجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة وأقتضاء الحاجات ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته بأخذها من صاحبه لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان، فيقع التنازع المفضي إلى المقاتلة وهي تؤدي إلى الهرج، وهو

(68) المصدر نفسه، ص33.
(69) المصدر نفسه، ص34.

ما خصه الباري سبحانه بالمحافظة واستحال بقاؤهم دون حاكم يزع بعضهم عن بعض وأحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم[70]. لكي لا تؤدي (المدافعة) إلى الهلاك والدمار والخراب ما دام الاستثمار العقلاني لخيرات المحيط الطبيعي سنة إلهية مطلوب حضورها في العمران البشري.

ويعترض ابن خلدون بشدة على الفلاسفة الذين يزعمون «إنه لابد للبشر من الحكم الوازع ثم يقولون بعد ذلك، وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر وأنه لابد أن يكون متميزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير أنكار ولا تزييف وهذه القضية للحكماء غير برهانية»[71].

وأعتراض ابن خلدون على قولهم أن هذه القضية (غير برهانية) مع أن ابن خلدون بحكم أشعريته يراها «يقينية بحكم منطق الوحي والشرع» مع ذلك يجب الاعتراف بضرورة السلطة قائلاً «إن الوجود والحياة للبشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته»[72].

ويبرهن على ذلك بقوله «إن اهل الكتاب والمتبعون للانبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب فأنهم أكثر أهل العالم ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والاثار فضلاً عن الحياة»[73].

وفي المقدمة يتحدث ابن خلدون في فصل خاص عن العمران البشري قائلاً، لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره، تحدث فيها عن أنواع السياسات

---

(70) ابن خلدون، المقدمة، ج2، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ص683.
(71) المصدر نفسه، ج1، ص34.
(72) المصدر نفسه، ج1، ص34.
(73) المصدر نفسه، ج1، ص34.

التي يسلكها الملوك والحكام في تدبيرهم لشؤون رعاياههم، وابن خلدون هنا كعادته لا يبحث فيما يجب أن يكون عليه الحاكم بقدر ما يهتم بما حدث فعلاً، وبعبارة أخرى أن السياسات التي يدرسها ابن خلدون هي تلك التي تطبق فعلاً وهذه غير «السياسة المدنية» التي معناها عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأساً ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك بالمدينة الفاضلة(74).

ويضيف قائلاً «وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع وأنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير»(75) كحل نظري (تصوري) لمشكلات الإنسان الاجتماعية والأخلاقية والسياسية والعقيدية.

ويرى ابن خلدون «إن السبب في ذلك أنهم متعودون في سائر أنظارهم الأمور الذهنية والانظار الفكرية لا يعرفون سواها، والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الاحوال ويتبعها فأنها خفية ولعل أن يكون فيها ما يمنع من الحاقها بشبه أو مثال وينافي الكلي الذي يحاول تطبيقه عليها ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الأخر»(76).

فالفارابي يؤمن بأن الرئيس في المجتمع هو كالقلب بالنسبة إلى البدن فإذا اصلح الرئيس صلح المجتمع «فالرئيس الاول على الاطلاق هو الذي لا يحتاج ولا في شيء أصلاً أن يرأسه إنسان بل يكون قد حصلت له العلوم والمعارف بالفعل ولا تكون له به حاجة في شيء إلى إنسان يرشده،

---

(74) ابن خلدون، المقدمة، ص240، ان ما يقصده بالاستغناء عن الحكام لا يعني عدم وجودهم كلياً وانما يعني عدم الحاجة إلى تدخلهم او قهرهم فاعضاء المدينة الفاضلة او الجمهورية يعيشون بحسب مقتضى الأخلاق الخيرة والنظام العادل ومن هنا انخفاض حاجتهم إلى ضغط الحكام المباشر او قوتهم وقهرهم، ينظر ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص201.

(75) المصدر نفسه، ص240.

(76) المصدر نفسه، ص451.

والناس الذين يدبرون برئاسة هذا الرئيس هم الناس الفاضلون والاخيار والسعداء فان كانوا أمة فتلك هي الأمة الفاضلة السعيدة الخيرة»[77].

إن الفارابي يكتفي بتخيل الرئيس المثالي ولا يبالي بواقع المجتمع الذي يعيش فيه، أن هذا النمط من التفكير لا يلائم منطق ابن خلدون لأن الأخير لا ينكر اهمية الرئيس في المجتمع ولا ينكر أن المجتمع قد يستمد كثير من صفاته من الرئيس صالحاً أو طالحاً حسب المثل القائل «الناس على دين ملوكهم» لكن ابن خلدون مع ذلك يرى بأن الرئيس ليس كائناً قائماً بذاته بمعزل عن ظروفه الاجتماعية، أنه في رأي ابن خلدون نتاج المرحلة التي تمر بها الدولة في دورتها الصاعدة النازلة.

فابن خلدون يرى ان المدينة ليست هي الواقع الذي يطرح نفسه على المراقب فالمدينة جزء من كل وهذا الكل هو الدولة، فالدراسة الموضوعية للدولة تظهر مثلاً «إن السلطة الفعلية ليست في يد من لا تكون به حاجة في شيء إلى إنسان يرشده»[78]، «بل في يد الحاكم الذي يقتدر على التغلب وقهر الناس وحملهم على جادته»[79].

ومن هنا نرى أن ابن خلدون أبتعد بالفلسفة عن مفهومها التقليدي ودرس الواقع كما هو لا كما يجب أن يكون من وجهة نظر الفارابي وابن باجه وابن طفيل[80]، لذلك لا أثر في كلامه للاحكام الانشائية والمثل

---

(77) الفارابي، كتاب السياسة المدنية، تحقيق فوزي متري نجار، ص79.

(78) الفارابي، كتاب السياسة المدنية، حيدر اباد الدكن، ص49.

(79) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص34.

(80) يرى ابن خلدون ان متوحد (ابن باجه) قد اختار العزلة حتى يمارس السلطة على ذاته وفيها وبها رغم وجوده في المجتمع، لذلك لا يخضع المتوحد لسلطة غير سلطة العقل و (ابن طفيل) ايضا في (حي بن يقظان) يصور (متوحده) يعيش بمعزل عن تاثيرات المجتمع لانه لا يعيشه اصلاً ويكون العقل عنده مستيقظاً بمفرده حتى يصل ذلك العقل بالتدريج وبالاشارة الصادرة من العقل الفعال إلى تعقل اسرار الطبيعة والى معرفة الاله والعالم، وبذلك يكون الفرد الفاضل لا يستمد قواعده الأخلاقية من المجتمع ولا من المحيط الذي يعيش فيه بل فقط من تفكيره وحده، بينما يرى ابن خلدون ان الأخلاق والقيم الأخلاقية إذا أرادت ان لاتكون =

العليا المجردة وأحلام الفلاسفة، ومن هنا لا يعني ظهور الفكرة الصحيحة في التأليف الخلدوني تجلى العقل الخالص أو الفكرة المطلقة وأنما يعني ارادة عقلنة الواقع قد تخلت شيئاً فشيئاً عن طموحاتها العالية وانكفأت على المجتمع[81].

فحين استقرأ ابن خلدون الواقع لاحظ أسباب فشل سياسة الذين عجزوا عن دفع عمليات العمران إلى أمام، كما لاحظ السياسة المقابلة التي على أساسها قامت الحضارات وتقدم الاجتماع أشواطاً إلى أمام وهي التي وضع اصحابها ما هو معلوم تحت تصرف الإنسان كي ينطلق منه إلى اكتشاف المجهول أي هو الواقع الذي ينطلق منه الفكر في سعيه نحو الاحسن وأن هذا النهج هو الفلسفة الواقعية الصحيحة وليست تصورات اقامة النعيم على الأرض والتي هي أضغاث أحلام مبنية على أسس واهية من الوهم والخيال.

2 - (علم العمران) وأخلاقية الفعل الإنساني:

وفي تتبع ابن خلدون لنشأة المجتمعات قسمها على مجتمعات حضرية وأخرى بدوية حيث يرجع أحوال الحضارة إلى البداوة «فالبدو أهل للمدن والحضر وسابق عليهما»[82].

يقول ابن خلدون «اعلم أن أختلاف الاجيال في احوالهم أنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش»[83] أي طريقة عيشهم، ويرى أن احوال المجتمع البدوي تتحدد بنوعية معيشته واساليب تحصيل حاجاته وبالتالي فأن اختلاف أحوال البدو عن أحوال الحضر هي باختلاف نحلة المعاش

= عقيمة يجب ان تحافظ على ارتباطها بالمجتمع وبالحياة، ينظر عبد الرحمن التليلي، ابن رشد الفيلسوف العالم، ص173.

(81) نصار، ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص353.

(82) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص97.

(83) المصدر نفسه، ص95.

والظروف والمحيط وأثاره الواضحة على نشاط الجماعة، فالمجتمع البدوي يكتفي بما هو ضروري، والحضارة لا تكون إلّا عندما تفيض الارزاق عن الحاجة الضرورية ويتسنى للإنسان أن يحصل على الحاجات الكمالية، فكيف يختلف الاجتماع البدوي عن الاجتماع الحضري تبعاً لأختلاف الظروف وما يتبع ذلك من تاثير على أفكار الناس وأخلاقهم وسلوكهم؟ حيث يقول ابن خلدون في ذلك ما يأتي:

أ - إن أهل البدو أقرب بالفطرة إلى الخير من أهل الحضر، وذلك بسبب أمتياز طبيعي في جبلتهم بل وبسبب نمط معيشتهم، ففي رأي ابن خلدون عندما تكون النفس على حال الفطرة الأولى تكون مهيأة لقبول ما يرد عليها من أخلاق «والبدو أقرب إلى أخلاق الخير إذا سبقت إلى نفسه عوائد الخير وحصلت له ملكته بعُد عن الشر وصعب عليه طريقة وكذا صاحب الشر إذا سبقت إليه أيضاً عوائده»[84].

وزيادة على ذلك وجد أن، أهل الحضر لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والاقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها قد تلونت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر وبَعُدَ عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك، وأما أهل البدو فان كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم «الا أنه في المقدار الضروري (الكفاف وسد الحاجة) لا في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات واللذات ودواعيها، وما يحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق بالنسبة إلى أهل الحضر أقل بكثير منهم أقرب إلى الفطرة الاولى وأبعد عما ينطبع من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها»[85].

فأنعكاسات الظروف الطبيعية تتجلى في أخلاق الافراد ويعزو ابن

---

(84) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص97.

(85) المصدر نفسه، ص98، كذا ينظر ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص326.

خلدون ذلك إلى تأثير الخصب والجوع وما ينشأ من الاثار في أبدان البشر وأخلاقهم قائلاً «اعلم أن هذه الاقاليم المعتدلة ليس كلها يوجد بها الخصب ولا كل سكانها في رغد من العيش بل فيها ما يوجد لأهله خصب العيش من الادم والحنطة والفواكه وفيها الأرض التي لا تنبت زرعاً ولا عشباً بالجملة فسكانها في شظف من العيش»[86].

ويضيف قائلاً «ومع ذلك هؤلاء الفاقدين للحبوب والادم من أهل القفار أحسن حالاً في جسومهم وأخلاقهم من أهل التلول المنغمسين في العيش فألوانهم اصفى وابدانهم أنقى واشكالهم أتم وأحسن وأخلاقهم أبعد عن الانحراف وأذهانهم أثقب في المعارف والادراكات، هذا الامر تشهد له التجربة في كل جيل منهم»[87] وبذلك وضع ابن خلدون بذور التفسير الطبيعي الجغرافي للسلوك البشري والأخلاق الإنسانية على قاعدة أن الإنسان ابن بيئته.

ويرى ابن خلدون أن أثر الخصب وأحواله يظهر حتى في حال الدين والعبادة حيث يجد أن المتقشفين من أهل البادية أو الحاضرة ممن يأخذ نفسه بالجوع والتجافي عن الملاذ أحسن ديناً وأقبالاً على العبادة من أهل الترف والخصب[88].

ب - إن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر، وأن هذه الصفة الخلقية يتميز بها أهل البدو دون أهل الحضر، وذلك لأن أهل الحضر القوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة وانغمسوا في النعيم والترف ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي

---

(86) المصدر نفسه، ص70، كذا ينظر د.مصباح العاملي، ابن خلدون وتفوق الفكر العربي على الفكر اليوناني باكتشافه حقائق الفلسفة، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والاعلان، ليبيا، ط1، 1988، ص376.

(87) ابن خلدون، المقدمة، ص71.

(88) المصدر نفسه، ج1، ص71، وهذه النظرة تأتي من كونه متصوفاً، حيث يرى أن التصوف هو العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها.

يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم واستناموا إلى الاسوار التي تحوطهم حتى صار ذلك خلقاً يتنزل منزلة الطبيعة والفطرة[89]، تلك هي حياة الدعة والاستقرار، والمدن تختلف عن حياة التنقل والبدو ومواجهة قساوة الصحراء بقيم فاضلة ليس أجمل ما في البدوي مقابلة الشح بالكرم!.

كما أن أهل البدو لتفردهم عن المجتمع وتوحشهم في الضواحي وبعدهم عن الحامية وانتباذهم عن الاسوار والابواب قائمون بالمدافعة عن أنفسهم لا يكلونها إلى سواهم ولا يثقون فيها بغيرهم فهم دائماً يحملون السلاح حتى صار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجية يرجعون اليها متى دعاهم داع واستفزهم صارخ[90].

من هنا وجد ابن خلدون كيف تفسد الرفاهية أخلاق الفرد فمع رسوخ «الترف» ووفرة العمران تتغير العادات والأخلاق ويكثر الاقبال على الملذات والكماليات أي التفنن في المأكل والملبس وسائر الحاجات مما يؤشر حركة نازلة حركة انحدار وسقوط تفقد معها الدولة قوتها ويضرب الفساد رأسها حتى يصل بعد حين إلى أطرافها حين لا نجد الحاكم القادر على أصلاح الخلل فيها «فالترف مفسد للخلق بما يحصل في النفس من الوان الشر والسفسفة وعوائدها فتذهب منهم خلال الخير التي كانت علامة على الملك ويتصفون بما يناقضها من خلال الشر فيكون علامة على الادبار والانقراض وتأخذ مبادئ العطب وتنزل بها أمراض مزمنة من الهرم إلى أن يقضي عليها»[91].

وأن غاية العمران هي الحضارة والترف وأنه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد وأخذ في الهرم هذا هو القانون العمراني عند ابن خلدون لذلك يقول «إن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد لأن

---

(89) المصدر نفسه، ص99.

(90) المصدر نفسه، ص99.

(91) المصدر نفسه، ج1، ص133.

الإنسان أنما هو إنسان باقتداره على جلب منافعه ودفع مضاره واستقامة خلقه للسعي في ذلك، والحضري لا يقدر على مباشرة حاجاته أما عجزاً لما حصل له من الدعة أو ترفعاً لما حصل له من التربي في النعيم والترف وكلا الامرين ذميم»[92] يؤول إلى فساد في الأخلاق وخلل في السلوك أن ابن خلدون يقرن الترف بمفهوم الفساد، فالفساد ظاهرة نفسية أخلاقية تترسخ تدريجياً بواسطة تكاثر الحاجات الثانونية، وكل أمر يتراكم ويتكرر مع الايام يتحول إلى عادة، وليس هناك أخطر على الأخلاق من ذهاب قيم النخوة والشهامة والحياء والشجاعة وقوة البأس مما هو معروف من قيم البداوة وأخلاقها.

وأن استعمال الحضارة والترف يقترن بوجه عام بأرتفاع الاسعار فتزداد عندئذ مشاكل المعيشة وبواقعية ظاهر ابن خلدون يقول «إن المصر الكثير العمران يختص بالغلاء في أسواقه وأسعار حاجاته ثم تزيدها المكوس غلاءاً فيكون المكس لذلك داخلاً في قيم المبيعات وأثمانها فتعظم نفقات أهل الحضارة وتخرج عن القصد إلى الاسراف ولا يجدون وليجة عن ذلك لما ملكهم من أثر العوائد وطاعتها وتذهب مكاسبهم كلها في النفقات ويغلب عليهم الفقر فتكسد الاسواق ويفسد حال المدينة وداعية كله أفراط الحضارة والترف وهذه مفسدات في المدينة على العموم»[93] تهدد الأخلاق الحميدة بأرذل العادات.

ويقول (محمد عابد الجابري) أن ابن خلدون في ذمة سلوك أهل الحضارة من سكان المدن لم يكن ينتصر للبدو على أهل الحضر ولا مفضلاً لحياة اولئك على حياة هؤلاء، على أن هجومه على الحضارة لم يكن يخص أهل المدن كلهم ولا الحضارة بمعناها السائد اليوم وأنما كان

---

(92) ابن خلدون، المقدمة، ص297، كذا ينظر تيسير شيخ الأرض، ابن خلدون، دار الانوار، بيروت، ط1، 1966، ص97.

(93) المصدر نفسه، ص295، كذا ينظر ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص329.

يقصد أسلوب حياة جماعة معينة هي رجال البلاط (الارستقراطية الحاكمة) لأنها في العادة جماعة طفيلية تفسخ أمرها وانحلت أخلاقها وأصبحت لا تؤدي اية وظيفة أجتماعية غير وظيفة التبذير والتخريب والاعتداء على أموال الناس وممتلكاتهم وهذا يؤدي إلى فساد الدولة وأنهيار العمران[94].

نستنتج مما تقدم أن ابن خلدون يرى أن هناك أمرين في الحضارة يجعلان أهلها أضعف أخلاقاً من أهل البدو هما الترف والظلم، فالترف يؤدي بأصحابه إلى التخلق بالفحشاء والعكوف على االشهوات والاقبال على الدنيا، والظلم يؤدي بهم إلى التخلق بالكذب والمكر والنفاق والتطاول على الاملاك الخاصة أو الاستيلاء على ثروات الاغنياء وممتلكاتهم من غير عوض وهذا الظلم مؤذن بذهاب العمران وخرابه.

3 - العصبية :

تؤدي فكرة العصبية في مقدمة ابن خلدون دوراً كبيراً في الحياة الاجتماعية وتكاد تشكل حجر الزاوية لمجمل فلسفته السياسية والاجتماعية والأخلاقية وهنا يبين ابن خلدون التضامن والتعاضد اللذين تجسدهما العصبية حيث يقول «إن صلة الرحم طبيعي في البشر الا في الأقل ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الارحام أن ينالهم ضيم وتصيبهم هلكة»[95].

والعصبية لم تنصرف عند ابن خلدون إلى معنى (التعصب) كما نفهمه في الخطاب المعاصر، بل من «العصبة = شدة التماسك».

ومما لا شك فيه أن العصبية تكون قوية بقدر ما تكون اللحمة أقرب «وذلك أن كل حي أو بطن من القبائل وأن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام ففيهم أيضاً عصبيات أخرى لأنساب خاصة هي أشد التحاماً من

---

(94) الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، ص241.

(95) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص102.

النسب العام لهم مثل عشير واحد أو أهل بيت واحد أو أخوة بني أب واحد، والنعرة تقع من أهل نسبهم المخصوص ومن أهل النسب العام إلّا أنها في النسب الخاص أشد لقرب اللحمة»[96] وليس أدل على ذلك من شهادة النص المقدس في (أخوة يوسف) ﴿قَالُوا۟ لَئِنْ أَكَلَهُ ٱلذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّآ إِذًا لَّخَٰسِرُونَ﴾[97].

يرجع ابن خلدون معنى الحسب إلى الانساب وأن ثمرة الانساب وفائدتها انما هي العصبية للنعرة والتناصر فحيث تكون العصبية مرهوبة ومخشية والمنبت فيها زكي محمي تكون فائدة النسب أوضح وثمرتها أقوى.

لهذا السبب يوجه ابن خلدون انتقاده إلى (ابن رشد) لأنه عدَّ الحسب في كتابه الخطابة، هو أن يكون من قوم قديم نزلهم بالمدينة ولم يذكر أي دور للعصبية، ويرد عليه ابن خلدون قائلاً «ما الذي ينفعه قدم نزلهم بالمدينة أن لم تكن له عصابة يرهب بها جانبه وتحمل غيرهم على القبول فيه فكأنه أطلق الحسب على تعديد الأباء فقط»[98].

ويعلل ذلك ابن خلدون بقوله «الا أن ابن رشد ربى في جيل وبلد لم يمارسوا العصبية ولا أنسوا أحوالها فبقي في أمر البيت والحسب على الأمر المشهور في تعديد الأباء على الاطلاق ولم يراجع فيه حقيقية العصبية وسرها في الخليقة»[99].

ويعتبر ابن خلدون أن هذه العصبية تكون أقوى عند أهل البدو وأن وجدت في أهل الامصار فهي ضعيفة ومهمة الرئاسة البدوية منع التظالم بين أفراد جماعته لا بالقوة والقهر بل بالسلطة المعنوية المكتسبة بفضل التجربة والصيت حيث يقول «وأما أحياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشايخهم

---

(96) المصدر نفسه، ص104.

(97) سورة يوسف، الآية 14.

(98) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص107.

(99) المصدر نفسه، ص107.

وكبراؤهم بما وقر في نفوس الكافه لهم من الوقار والتجلة»[100] بما يعكس الطابع الأخلاقي للرئاسة أو الكبراء من قومهم وأهل عشريتهم.

والعصبية بما هي صورة التضامن في المجتمع البدوي فانها تؤدي دورها هذا باعتبارها وجهاً من وجوه هذا التضامن والفعالية ليست لها بذاتها بل لكونها تجسيداً لهذا التضامن الذي يشكل بذاته مصدراً للقوة وبذلك يمكن الاستعاضة عنها بوجه أخر من وجوه التضامن الاجتماعي عندما يغادر المجتمع بداوته وينتقل إلى مرحلة الحضارة[101].

وعندما يتحدث ابن خلدون عن القوة كشرط لازم لأقامة السلطة ولكل امر تحمل عليه الكافة لا يتحدث عنها وكأنها منفصلة، بل يربطها دائماً بالعصبية كمصدر أساسي لها من ناحية وكظاهرة يتلازم وجودها مع وجود القوة تلازم الشمس مع نورها الذي ينبثق عنها بالضرورة[102] حيث يقول في ذلك «فالعصبية ضرورية في كل أمر يحمل الناس عليه من نبوه أو أقامة ملك أو دعوة إذ بلوغ الغرض من ذلك كله انما يتم بالقتال عليه لما في طباع البشر من الاستعصاء ولا بد من القتال من العصبية»[103].

ابن خلدون يرى أن أصلاح المجتمع يستلزم الأمن والاستقرار وهذه تستدعي وجود القانون الذي يفرضها ويلزم الجمع بها والقانون لابد له من قوة تنشئها وتستند اليها وهذه القوة هي العصبية حيث يقول «إن الناس يحتاجون في كل أجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض فلا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية والا لم تتم قدرته على ذلك وهذا التغلب هو الملك»[104].

---

(100) ابن خلدون، المقدمة، ص101.

(101) العاملي، مصباح، ابن خلدون وتفوق الفكر العربي على الفكر اليوناني، مصدر سابق، ص405.

(102) المصدر نفسه، ص403.

(103) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص102.

(104) المصدر نفسه، ص110.

إن الوازع الذي يتحدث عنه ابن خلدون هو وازع اجتماعي أخلاقي بمعنى أنه سلطة اجتماعية تستمد خصائصها من نوع الحياة الاجتماعية السائدة والعقيدية المألوفة لذلك يربط ابن خلدون بين العصبية والدعوة الدينية وان بدا له أن مفعول الدعوة الدينية مزدوج فمن جهة يعمل الدين «على جمع القلوب وتأليفها ومتى تم ذلك ذهب التنافس وقل الخلاف وتحققت الوحدة الكبرى التي يسعى الدين دوماً لتحقيقها»[105]. ومن جهة ثانية فان الدعوة الدينية تصرف طبيعتهم العدوانية التي تتجسم في حياة الغزو إلى حياة الجهاد من أجل نشر الدين وتعاليمه وأقامة مجتمع أفضل وهكذا «فإذا قام فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على القيام أمر الله ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمحمودها ويؤلف كلمتهم لأظهار الحق تم أجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك[106]»، والقوة والازدهار.

لهذا السبب يقول ابن خلدون «إن الدعوة الدينية تزيد الدولة في اصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها»[107] وذلك لأن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب عندهم متساوٍ وهم مستميتون عليه وأهل الدولة التي هم طالبوها وأن كانوا أضعافهم فاغراضهم متباينة فلا يقاومونهم وأن كانوا اكثر بل يغلبون عليهم.

أي أن الاجتماع الديني العقيدي ضاعف قوة عصبيتهم بالاستبصار والاستماتة، واما إذا حالت صبغة الدين وفسدت فينتقص الامر ويصير الغلب على نسبة العصبية وحدها دون زيادة الدين فتتغلب على الدولة من كان تحت يدها من العصائب المكافئة لها أو الزائدة القوة عليها بعد أن

(105) ابن خلدون، المقدمة، ج2، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ص636.
(106) المصدر نفسه، ص626.
(107) المصدر نفسه، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ص637.

كانت الدولة المذكورة قد غلبت بمضاعفة الدين لقوتها.

إن العلاقة بين العصبية والدين كما يفهمها ابن خلدون علاقة تأزر وتعاضد بهما تستقوي الدولة وتتماسك الجماعة وتكون اكثر استعداداً لمواجهة الصعاب وتحقيق الواجبات وهذا يعني أن الدولة القائمة إذا كانت معتمدة على العصبية وحدها لا يمكن أن تصمد طويلاً حتى ولو كانت في أوج عزها أمام مطالب عصبية قوية معززة بدعوة دينية.

إن رأي ابن خلدون هذا ينسجم مع مفهوم العصبية لديه، إذ قوة العصبية مستمدة أساساً من (الالتحام) الذي هو ثمرة النسب فإذا أضيف إلى الالتحام الاجتماعي التحام أخر (روحي عقيدي) كانت العصبية من القوة بحيث لا يقف أمامها شيء ولذلك قال أن «الدولة العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين أما من نبوة أو دعوة حق»[108].

فكل أمر تحمل عليه الكافة لا بد له من العصبية وفي الحديث الشريف يقول «ما بعث الله نبياً الا في منعة من قومه، وإذا كان هذا في الانبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد فما ظنك بغيرهم أن لا تخرق لهم العادة في التغلب بغير عصبية»[109].

وفي علم السياسة يعد ابن خلدون الملك منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسية فيقع فيه التنافس غالباً وقّل أن يسلّمهُ أحد لصاحبه إلّا إذا غلب عليه فتقع المنازعة وتفضي إلى الحرب والقتال والمغالبة وشيء منها لا يقع إلّا بالعصبية[110].

فالعصبية إذا أمر جوهري سواء لتطبيق أحكام الدين أو تلبية الاحتياجات الدينوية وأن مشاعر التضامن التي تتولد لدى الإنسان تجاه

---

(108) المصدر نفسه، ج1، ص124.

(109) المصدر نفسه، ص125.

(110) ابن خلدون، المقدمة، ص122، كذا ينظر ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص343.

عصبيته وكذلك الشعور بالغضب لها هي صواب إذا كان التعبير عن تلك المشاعر يستهدف تأييد غرض ديني أو أسباب دنيوية مشروعه، فالسياسة والملك هي كفالة للخلق وخلافة لله في العباد لتنفيذ احكامه فيهم.

بناءاً على ما تقدم يمكن عدَّ فكرة ابن خلدون عن العصبية مفهوماً أخلاقياً أو ينطوي على أطار أخلاقي إذ يقول «فقد تبين أن خلالْ الخير شاهدة بوجود الملك لمن وجدت له العصبية فإذا نظر نافي أهل العصبية ومن حصل لهم الغلب على كثير من النواحي والامم فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله من الكرم والعفو عن الزلات والصبر على المكاره والوفاء بالعهد وبذل الاموال في صون الأعراض وتعظيم الشريعة واجلال العلماء الحاملين لها، علمنا أن هذه خلق السياسة قد حصلت لديهم واستحقوا بها أن يكونوا ساسة لمن تحت ايديهم»(111) أنها خلق فاضلة محمودة مطلوبة تحقق مصلحة الجماعة.

وهكذا فما دامت القوى المحركة للعصبية هي خلال الخير والمصلحة المشتركة كانت متماسكة ومتضامنة وعصبيتها قوية صامدة، اما إذا تحولت المصلحة المشتركة للعصبية إلى مصالح شخصية (انانية) أو طغت هذه على تلك فأن التضامن الذي كان بالامس عنوان القوة ينقلب حينئذ إلى فرقة ونزاع وضعف وتنافس، ويبدوا أن المعيار الذي حكم به ابن خلدون على العصبية هو غاية العمل في التقدم أو الانحطاط إذ يقول «إذا تأذن الله بانقراض الملك في أمة حملم على أرتكاب المذمومات وانتحال الرذائل وسلوك طرقها فتفقد الفضائل السياسية منهم جملة ولا تزال في انتقاص إلى أن يخرج الملك من ايديهم»(112) من غير أن يفقدوا الأمل في العودة كرة أخرى إذا ما غيروا ما في أنفسهم.

---

(111) المصدر نفسه، ص114، كذا ينظر محمد محمود ربيع، النظرية السياسية لابن خلدون، دراسة مقارنة في النظريات الإسلامية والفكر السياسي الإسلامي، القاهرة، ط1، 1981، ص101.

(112) المصدر نفسه، ج1، ص114.

وهكذا يرى ابن خلدون أنه في بداية قيام الدولة يكون النظام ثابتاً ومستقراً وفي أوج قوته بفضل العصبية الموحدة التي أوصلته إلى دفة الحكم، وعلى العكس من ذلك يترافق عدم الاستقرار السياسي للنظام مع الاضمحلال الذي يصيب العصبية الناجم عن الفساد الذي تلحقه بها الرفاهية الزائدة وخروج الترف عن الحد المعقول «فقد ظهر أن الملك هو غاية العصبية وأنها إذا بلغت غايتها حصل للقبيلة الملك أما بالاستبداد أو بالمظاهرة حسب ما يسعه الوقت المقارن لذلك»[113].

فحين تكون العصبية والعقيدة رابطا الدولة في البناء والازدهار بفضل جدل العصبية والتقشف من جهة، في حين أن تناقض العقيدة والترف الزائد مما يلحق ضرر بالأخلاق.

إن هذا الانفصال بين الحاكم وأهل عصبيته الذي يسميه ابن خلدون «الانفراد بالمجد والدخول في عوائد الترف» كان يعني في الواقع انفصال السلطان عن جنده وتنكره للرجال الذين شكلوا أول الامر دعائم ملكه ومنطلق عصبيته، وبذلك تضعف روح البداوة وتضعف العصبية والبسالة وتنشأ بنوهم وأعقابهم في مثل ذلك من الترفع حتى يصير ذلك خلقاً وسجية فتنتقص عصبيتهم وبسالتهم إلى أن تنقرض العصبية فيأذنون بالانقراض وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون أشرافهم على الفناء فضلاً عن الملك وبذلك تقبل الدولة على الضعف والهرم.

إن أرهاف الحد والتطرف في كل شيء مضر بالملك ومفسد له، فحقيقة السلطان أنه المالك للرعية القائم في أمورهم عليهم، فالسلطان من له رعية، والصفة التي له من حيث أضافته لهم هي التي تسمى (الملكة) وهي كونه يملكهم، فان كانت هذه الملكة وتوابعها من الجودة بفضل العدالة والمساواة وتماسك اللحمة والسدا، حصل المقصود من السلطان على أتم وجه، فأنها أن كانت جميلة خلقية صالحة كان ذلك مصلحة لهم

---

(113) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص114.

وأن كانت سيئة ظالمة متعسفة كان مضراً بهم ويقول ابن خلدون في ذلك «فان الملك إذا كان قاهراً وباطشاً بالعقوبات منقباً عن عورات الناس وتعدد ذنوبهم شملهم الخوف والذل ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة فتخلقوا بها وفسدت بصائرهم وأخلاقهم وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعات»[114] وهذا قانون لا يخالف فيه ابن خلددون واحد من العقلاء من السابقين واللاحقين والشواهد التاريخية على ذلك اكثر من أن تحصى ولا سيما هنا في بلاد الرافدين*.

4 - الدولة وأطوارها وأثارها السلبية على الأخلاق:

يرى ابن خلدون أن الدولة الكلية (العامة) هي التي تتعاقب فيها الملوك واحداً بعد واحد في مدة طويلة قائمين على ذلك بعصبية النسب أو الولاء وهذا كان الاصل في استيلائهم وتغلبهم فلا يزالون كذلك إلى حين أنقراضهم وغلبة مستحقين أخرين ينزعونه من ايديهم بالعصبية التي يقتدرون بها على ذلك ويحوزون الاعمال التي كانت بأيدي الدولة الاولى[115].

وأن الدولة تنتقل في اطوار مختلفة وحالات متجددة يكتسب القائمون عليها في كل طور خلقاً من احوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الاخر وهذه الاطوار هي:

الاول: طول الظفر بالبغية والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة، يكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية لا ينفرد دونهم بمكسب لأن ذلك مقتضى العصبية التي وقع بها التغلب[116].

---

(114) المصدر نفسه، ج2، تحقيق علي عبد الواحد وافي ص685.

(*) إن المتتبع للوقائع والاحداث في العقود الاخيرة يجد من العراقيين ما يؤكد صواب القاعدة الخلدونية في أقتراب الحاكم من الشعب أو ابتعاده عنهم.

(115) ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، ص345.

(116) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص138.

إن العلاقات السائدة داخل العصبية الحاكمة في هذا الطور من أطوار الدولة يتمثل بالمساهمة والمشاركة في الثروة الناجمة عن الغنائم وما دام الامر كذلك، أي ما دام المجد مشتركاً بين أهل العصبية وكان سعيهم له واحداً كانت هممهم في التغلب على الغير والذب عن الحوزة واحدة أسوة في طموحها وقوة شكائمها ومرماهم إلى العز جميعاً وهم يستطيعون الموت دون مجدهم.

الثاني: طور الوراثة والاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنياً بأصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع والمظاهر والاستكثار من ذلك لجدع انوف عصبيته وعشيرته(117).

يتميز هذا الطور بدلاً من خشونة البداوة برقة الحضارة فيعظم الترف في الملابس والكماليات والمطاعم والمساكن وسائر الاحوال، وبدلاً من المساهمة والمشاركة في الخيرات يبدأ الاستبداد والانفراد بالمجد وعوضاً عن اعتماد صاحب الدولة على عصبيته وعشيرته يلجأ إلى الموالي (المرتزقة) الذي يأخذ في الاعتماد عليهم والاستغناء تدريجياً عن عصبيته خوفاً منهم وتحاشياً لغضبهم.

وأن الحاكم عندما يدخل في صراع مع عشيرته وأهل عصبيته وعندما ينفرد بالامر دونهم يصبحون «في حقيقة الامر من بعض اعدائه وأحتاج في مدافعتهم عن الامر وصدهم عن المشاركة إلى اولياء أخرين من غير جلدتهم يستظهر بهم عليهم ويتولاهم دونهم فيكونوا أقرب إليه من سائرهم وأخص به قرباً واصطناعاً وأولى أيثاراً وجاهاً لما أنهم يستميتون دونه في مدافعة قوية عن الامر الذي كان لهم والرتبة التي الفوها في مشاركتهم فيستخلصهم صاحب الدولة حينئذ لنفسه ويخصهم بمزيد من التكرمة والايثار ويقلدهم جليل الاعمال والولايات من الوزارة والقيادة والجباية،

---

(117) المصدر نفسه، ص138.

وذلك مؤذن بهرم الدولة وعلامة على المرض المزمن فيها لفساد العصبية التي كان بناء الغلب عليها»[118]. وجميع ذلك يؤشر أنقلاب القيم وأختلاف الأخلاق التي كان عليها الناس في الطور الاول بعد أن أنقلبت علاقة الحاكم مع عشيرته ورعيته راساً على عقب، فالمشاركة التي كانت بالامس أساس العلاقة القوية بين العصبية الحاكمة أصبحت اليوم أستبداداً وتحكماً ثم استظهاراً بالموالي والمصطنعين والمرتزقة الغرباء.

الثالث: طور الفراغ والدعة، لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر المحبين للدنيا من تحصيل المال وتخليد الاثار وبعد الصيت، فيستفرغ صاحب الدولة وسعه في الجباية وزيادة الضرائب وتشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والامصار المتسعة[119]، على حساب حقوق الرعية يمتاز هذا الطور بالانتقال من حياة البساطة والاقتصاد على الضروري من العيش إلى حياة الرفاهية والتفنن في الترف، وهكذا تنقلب أحوال العصبة الحاكمة رأساً على عقب من الاقتصاد على الضروري في المعاش ومن سكنى الخيام وبيوت القصب إلى تشييد القصور وشق السواقي داخلها وعمارة الاسواق ومظاهر الترف والاستسلام لطور من العزلة والضعف يمهد للانحلال والسقوط ويمزق وحدة المجتمع وأخلاقه أن لم يجد من ينهض لأصلاح العطب فيه.

الرابع: طور القنوع والمسالمة، ويكون صاحب الدولة في هذا قانعاً بما بنى اسلافه مقلداً للماضي منهم راضياً بما آلت إليه أمور السلطان من غير أن ينهض لأصلاح خلل أو تقويم أعوجاج أو أزالة حجب، فيمهد بذلك للطور الخامس طور السقوط.

الخامس: طور الاسراف والتبذير: يكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفاً لما جمع سابقيه في سبيل الشهوات والملاذ والتبذير على بطانته

---

(118) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص144.

(119) المصدر نفسه، ص139 .

وفي مجالسه فيكون مخرباً لما كان سلفه يرثون وهادماً لما كانوا يبنون وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ويستولي عليها المرض المزمن الذي لاتكاد نخلص منه ولا يكون لها معه شيء إلّا أن تنقرض[120].

وهكذا فتطور الدولة في هذا المستوى أنما يعني في ذهن ابن خلدون تطور علاقات الملك مع أهل عصبيته، وهكذا فالعصبية عندما كانت أيام تأسيس الدولة جماعة بشرية مستقلة بأنسابها متميزة بنمط معيشتها ملتحمة بعلاقات التعاون والتعاضد السائدة فيها، ولكنها عندما حققت غايتها من الملك والدولة وأرتمت في أحضان الحضارة بدخولها حياة المدنيه حياة الاختلاط والتنافس واختلاف المصالح وتضارب الاهواء والمشارب تفككت وحدتها وأنحل كيانها وانهارت شخصيتها وسقطت دولتها، وضرب التحاسد والاختلاف والتمايز بين الرعية والراعي والمجتمع والسلطة والحاكم وأهل عصبيته، مع ما رافق جميع ذلك من تغير في القيم والأخلاق والمواقف أنعكس سلباً على التجربة الحضارية، السياسية على أساس القاعدة الربانية ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ﴾[121].

هذا هو واقع الأخلاق في فلسفة ابن خلدون وكيف تتغير وتتبدل مع تغير الظروف وتبدل الاحوال، والنقد الذي يوجهه الباحث لابن خلدون هو طغيان لونه الكلامي الاشعري على مجمل نظريته للأخلاق والعمران وأن انطلق من الواقع والتاريخ في تفسير القضايا الأخلاقية والاجتماعية ولاسيما في دائرة أفعال الناس.

---

(120) المصدر نفسه، ص139.

(121) سورة الرعد الآية 11.

نخلص مما تقدم بالنتائج الآتية:

1 - إن ابن خلدون يؤمن بالمعرفة المنتزعة من الواقع والمشاهدة كما أنه يعترف بوجود الحالات النفسية التي لاتفسر علمياً بسبب صفتها (فوق العقلية) كما أنه لايعدّها ضرباً من المعرفة الحقيقية لذلك أخذ على الفلاسفة كونهم حاولوا عقلنة هذه المغيبات وأن يجعلوا منها علماً أو عنصراً من عناصر المعرفة التي يدركها العقل.

2 - العقل ميدانه محدود بحدود طاقته ولا يجوز أستخدامه إلّا فيما يفيدنا يقيناً من المعرفة والفهم والبحث الحيوي الواقعي العلمي فجميع ما لايستطيع العقل السيطرة عليه بالبحث العلمي يجب أن نترك أمر الايمان بوجوده إلى عقيدة الإنسان الروحية التي هي أوسع من العقل لدخول الوحي فيها، ويظهر هنا تأثير (الغزالي) في ابن خلدون لعائدية الفيلسوفين إلى الاشعرية، أن هدف الدين محدود وقدرة العقل محدودة لذى سعى ابن خلدون إلى التمييز بين نطاق العقل ونطاق الدين.

3 - في رأي ابن خلدون أن العامة ومتوسطي الثقافة والتعلم أقدر من الفلاسفة على نيل السعادة في كلا العالمين فهم في دنياهم يسيرون مع تيار الواقع الاجتماعي فيحصلون من جراء ذلك على الرزق والسعادة اكثر مما يحصل عليه المتمنطقون الفلاسفة، والعامة قد يسعدون في الاخرة لأنهم سلموا من الاخطاء التي وقع فيها الفلاسفة وبذلك أختلف عن الفارابي وابن سينا وابن رشد الذين عدوا العامة مرضى والفلاسفة أصحاء وأن على الفيلسوف أن يراعي العامة ولا يطرح امامهم الافكار الفلسفية بل يحتفظ بها لنفسه أو يبديها للفلاسفة من امثاله.

4 - أكد أهمية العصبية كأخلاق للبداوة في اقامة الدولة كما أنها عادة ما تكون لنصرة الدين وأقامة الحق وقد اعتمد عليها النبي (ص) في حماية الإسلام والعصبية لا تكون مذمومة في الشرع إلّا عند توظيفها لخدمة الباطل وفي تفريق كلمة الامة ويقول ابن خلدون «إن الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به وأنما ذم المفاسد الناشئة عن القهر

والظلم والتمتع باللذات كما أثنى على العدل والنصفه وأقامة مراسيم الدين».

5 - الأخلاق عند ابن خلدون تتوسم من جملة مرجعيات فطرية طبيعية واجتماعية عرفية وعقيدية دينية، وفي ضوء هذا التنوع يجري جدل الأخلاق في مرحلة البداوة الذي يتصاعد إذا ما اقترن بعقيدة دينية تحث على الافعال المحمودة والسلوك الفاضل والتباري بين الناس بالاعمال الكريمة والصفات النبيلة، كما أن هذه القيم والفضائل بما انها مغروسة في النفس الإنسانية وتبدو لنا فيها وكانها جبلة تتقوى بالتكرار والمباشرة ووجود المناخ المساعد عليها والموافق لطبيعتها كما تتبدل هذه القيم مع تبدل الظروف والاحوال والعلاقات والوقائع. حتى يبدو للباحث ان ثمة قانون جدلي مستنبط من الحياة العملية وبشهادة من (النقل) يعترف بالاثار المترتبة لذلك التغير والتبدل في السياسة والمجتمع والعلاقات على وعي الناس اولاً وفي سلوكهم ثانياً ما دامت قاعدة التغير سلباً كان أم ايجاباً هي الغالبة على أخلاق البشر.

6 - القول بنسبية الأخلاق على الرغم من المعيارية التي تبدو عليها هذه القيم من الناحيتين النظرية والعقيدية أو قل (الفلسفية) و(الواقعية) وابن خلدون ينتسب إلى الثانية بعد أن سجل موقفه النقدي من الاولى في كل مناسبة.

7 - إن موضوعية الأخلاق عند ابن خلدون تقترن بنظريته العمرانية ومنهجه العلمي على الرغم من مؤثرات العقيدة الاشعرية على هذا المفكر عليه لا غرابة من الآراء الجرئية التي وردت على لسان هذا المفكر العمراني الحضاري الاجتماعي، وهو يمهد لخط فلسفي (جغرافي) استقام لاحقاً في الفكر الفلسفي الغربي ولا سيما عند المفكرين الفرنسيين وعموم التنويريين يقرن فيه بين الإنسان ومحيطه وأخلاقه وسلوكه وشخصيته.

الخاتمة

تبين لنا من خلال دراستنا للفكر الأخلاقي عند فلاسفة المغرب العربي (ابن باجه، ابن طفيل، ابن رشد، وابن خلدون) جملة من النتائج الآتية:

أولاً: يؤكد القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف ويجمع علماء الكلام والفلاسفة المسلمون على حقيقة كون الإنسان مسؤول عن أعماله وتصرفاته لما يمتلكه من عقل ميزه به الله جل وعلا عن بقية الكائنات راهناً به التكليف بخلاف الموقف الجبري الذي يسلب عن الإنسان كل قدرة على الفعل والأرادة الحرة والاختيار السليم.

ثانياً: وباختلاف موقف الفرق الكلامية من العقل أختلفت وجهات نظر رجالها من الأفعال ففي الوقت الذي أطلق فيه الأصوليون من الإمامية (الاثنا عشرية) العنان للعقل بعد أن جعلوه الدليل في أصول الدين وفروعه وافقهم عليه المعتزلة قيدّ الأخباريون من الإثني عشرية أدراكاته وحددوا نشاطه لأن الشريعة تعتمد على الكتاب والسنة (النقل) وبمثل ذلك وجدنا الأشاعرة مع أعترافهم بدور العقل في حدود النيّة إلّا أنه ينسحب حال تعارضه مع النقل وهو أمر مشهور عند ابن خلدون.

ثالثاً: لما كانت الأفعال الإنسانية عند ابن باجه تصدر عن محركات الضرورة والإرادة كان الاعتدال فيها غاية العقلاء طالما أن الإنسان مكون من جسد له حاجات ضرورية لا يمكن إهمالها ونفس عاقلة مما يوجب الموازنة بين دوافع الحاجة ودوافع الإرادة حتى يصل بالفعل الإنساني

المعتدل إلى قاعدة من الوسطية في الأفعال الإنسانية متابعاً بذلك خطى الفلاسفة السابقين عليه كالكندي والفارابي وابن سينا، وهذا المعنى نادت به كافة الأديان والشرائع السماوية والدعوات الإصلاحية على قاعدة تقول «خير الأمور أوسطها» أي أن هذه القاعدة تستمد معينها من منظورات أخلاقية وردت عن النقل والعقل.

رابعاً: يؤكد ابن باجه في كتبه ورسائله على أن العقل والمعرفة العقلية هما سبيل السعادة وليس التصوف والمعرفة العرفانية والعزلة السلبية لذلك رفض أدعاء المتصوفة بأدراكهم السعادة بطريقتهم من هنا جاء نقد (ابن طفيل) له قائلاً (بأن هذه الرتبة التي أشار اليها ابن باجه ينتهي اليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري ولم يتخطاها) أي أن غاية ابن طفيل تخطي ما وصل اليه ابن باجه أما ابن رشد فيتفق مع موقف ابن باجه في نقده للطريقة الصوفية قائلاً (وهذه الحال من الأتحاد هي التي ترومها الصوفية) وبين أنهم (لم يصلوها قط إذ كان من الضروري في وصولها معرفة العلوم النظرية) أما ابن خلدون فيقر بهذه التجربة الصوفية ما دامت منحصرة في نطاق الوجدان والحالة النفسية وأنه لا يشك في واقعيتها.

خامساً: إن (متوحد) ابن باجه فيلسوف واحد او عدة فلاسفة يعيشون متوحدين في المدن (غير التامة) او المجتمعات (غير الفاضلة) ويسميهم ابن باجه (النوابت) وهم أرباب الملكات الفكرية (العقلية الراقية) والأخلاق الفاضلة وأن وردت هذه التسمية قبل ذلك على لسان الفارابي لكن (آبا نصر) لا يقصد (العقلاء) الذين يحملون أخلاق نوابت المدن غير الفاضلة بهدف أصلاحها ولكي يمهدوا لقيام المجتمع الفاضل وأنما يقصد بهم الفارابي النابتة من الغرباء الذين يحاولون معايشة أهل المدن، وأن (متوحد) ابن باجه قد تخطاه ابن طفيل ليخرج به (حي) من دائرة التربية والأكتساب الى العزلة التامة والاستقلال المطلق الذي يوفر للإنسان المنفصل فرصة أكتشاف القيم الأخلاقية والمعرفية والأفعال الحميدة والسلوك الفاضل من غير تعليم او تدريب أو تأثير أجتماعي مسبق كل ذلك

يقود الى الأعتدال والتوازن والسعادة ويحقق المعرفة بالملاحظة والتجربة والتأمل من غير معونة أحد والفرد المتوحد يكتشف بنفسه الحقائق الروحية في مسيرة الترقي والارتياض حتى يصل الى أدراك الحقيقة المطلقة في أطار من (الاتصال) والتخلق بأخلاق الملائكة.

سادساً: يرى ابن طفيل أن الحقيقة الخالصة لم تخلق للعوام إذ هم مكبلون بأغلال الحواس وأن الغالبية العظمى من الناس لا يمكن أن تنفذ الى باطن الحقيقة المعرفية والأخلاقية والجمالية لأفتقارها لشروط هذه المعرفة مما وسم تصرفات العامة (أهل الظاهر) والسلوك التقليدي وهم الكثرة المطلقة بخلاف الخاصة (أهل الباطن) متفقاً في ذلك مع ابن باجه وابن رشد في تقسيم الناس الى (عامة وخاصة) حيث يقول ابن رشد في ذلك (نظراً لأختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق لذا يجب أن يخاطبوا على قدر عقولهم) لكي تثمر تربيتهم عن أخلاق عملية أيجابية تعزز الجماعة، لذا كانت أفضل طريقة عنده هي الطريقة الخطابية التي تتوجه الى القلب والعاطفة وتحث على الأخلاق الفاضلة، لأن الطرق البرهانية ليست في متناول الجميع ولا يمكن أن تستوعبها عقولهم القاصرة.

سابعاً: الفعل الأخلاقي لا ينتهي او يتوقف بموت الإنسان هذا هو المعين القرآني للفعل الأخلاقي، هكذا نظر الاسلام للسلوك وإلى مثل ذلك ذهب الفلاسفة المسلمون في المشرق والمغرب العربي لحقيقة دوافع الأفعال الإنسانية الأخلاقي، أي أن جوهر فكرة خلود النفس مثلاً عندهم يقوم على قاعدة أخلاقية تؤكد مسؤولية الإنسان عن أفعاله في الحياتين حيث دورة الحياة وتقويمها الماورائي، فالنفس بعد الموت أما أن تكون سعيدة منعمة بما اكتسبت في الدنيا من فضائل وكمالات تبعاً لأفعال الإنسان الفاضلة فيها، وأما أن تكون شقية معذبة بما أقترفت من أثام وسيئات أن هي خالفة أحكام العقل واتبعت شهواتها، بمعنى أن المضمون الأخلاقي للعقيدة الدينية التي أستفى منها فلاسفة المغرب العربي مكونات فلسفتهم الأخلاقية ينطوي على بُعد (ماورائي) يرهن عاقبة السلوك بأفعال

الإنسان من هذه الدنيا مما يعني وحدة الحياتين وتكامل الدلالتين للمؤمنين وغيرهم.

ثامناً: يؤكد ابن خلدون على فكرة (العادة) وهذه تكشف عن الاتجاه الأشعري لديه الذي يرفض القول بالسببية كما طرحها الفلاسفة ومنهم ابن رشد، أي أن الأقتران والأرتباط بين الأسباب والمسببات ليس ضرورياً إلّا في قياساتنا العقلية المحدودة بخلاف ما عليه الأمر مع القدرة الإلهية، وكل ما هنالك هو أن الله أجرى العادة على أن تحدث حوادث معينة عند أقترانها بحوادث أخرى فالسببية عند الاشاعرة وابن خلدون في بعديها الطبيعي والأخلاقي ليس مبدأ عقلياً ضرورياً كما يرى الفلاسفة بل هي مجرد عادة والعادة هي عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة والمألوفة، والتعامل في ضوء هذه الرؤية مع القضايا الأخلاقية في أطار (الخيرية) والشريه التي تبدأ وتنتهي بنوايا البشر ومسؤوليتهم الخاصة.

تاسعاً: ابن خلدون يتفق على القول بالفعل مخلوق من عند الله مكسوب من العبد الذي خالفوا به المعتزلة القائلين بأن الإنسان هو خالق لأفعاله لكن مصير الإنسان مرهون بمدى أستعداده ومثابرته على العمل الصالح وتوافق الباطن مع الظاهر، توافق العمل مع القول، أي أن (النيّة) تعد الأساس في فعل الإنسان وأن الله في النهاية يحاسب الإنسان على (النيّة) في العمل هكذا قيم الاشاعرة وكذلك ابن خلدون الفعل الإنساني.

عاشراً: يؤكد ابن خلدون دور المجتمع والتربية في أكتساب المعرفة ولا سيما الأخلاق الفاضلة وهو بهذا يختلف عن (ابن طفيل) الذي قال أن (حي بن يقظان) قادر على المعرفة بذاته ولذاته وهو في جزيرة منقطع عن البشر والحياة معتمداً على عقله وحدَهُ، أي أن ابن خلدون يتصور التصاق الإنسان بظروفه المادية (المعاشية) وأرتباطه بالأرض والعادات التي يقدمها مجتمعه ويقيده بها ويضبط تصرفاته بقوانينها ومن ثم فإن الإنسان ابن المجتمع وليس ذلك الذي تخيله الفلاسفة على جهة الفرض والتقدير عقلاً

فاعلاً مدركاً لكل شيء من غير تعليم واكتساب وخبرة يقدمها المجتمع له ومنها الأخلاق الفاضلة.

حادي عشر: لا يشترط ابن خلدون في أن حاكم المدينة أن يكون فيلسوفاً (حكيماً) كما هو معمول به عند أفلاطون في جمهوريته والفارابي في مدينته الفاضلة، بل يرى أن الدولة بها حاجة إلى رجل (متوسط الذكاء) لكي يتمكن من مواجهة معضلات السياسة أول بأول وأن السلطة الفعلية لا تكون في يد من لاتكون به حاجة إلى إنسان يرشده بل في يد الحاكم القادر على التغلب وقهر الناس على طاعته وحملهم على جادته، مما يعني أجتماع الدوافع الاجتماعية (الذاتية والموضوعية) مع الدوافع (القسرية) الترهيبية، التي تشكل ما يعرف اليوم (بالضبط الرسمي) لضمان تناغم وعي الناس وثقافتهم مع وجود القوة الزاجرة والقانون الرادع، عند ذلك نقول بواقعية المفهوم الأخلاقي عند ابن خلدون بخلاف النزعة المثالية في الأخلاق التي عرف بها فلاسفة الاسلام.

ثاني عشر: لم يثبت للباحث وجود نظرية في الفلسفة الأخلاقية عند واحد من هؤلاء الفلاسفة على سبيل التنظير العقلاني المنفصل عن المصادر العقيدية والمعرفية والفلسفية إلّا اللهم ما يرد عندهم على السّنة فلاسفة اليونان وهو أمر لا يمكن حمله على الواقع العربي الاسلامي إلّا في أطار المضمون (الجمالي) و(العقيدي) وبما يمس الجانب (المصلحي) في هذه الأخلاق وهو أمر نجده عند (الظاهرية) من أتباع ابن حزم والمالكية وبهذا أمتازت المدرسة المذكورة وتمايزت عن أختها المشرقية خارج مفاهيم التمايز المتداول في الأبحاث الحديثة والمعاصرة الذي قد ينمّ عن قطيعة بين الموردين الأخلاقيين لرجال المدرستين في الحضارة العربية الإسلامية، وهذا هو الملمح العام لأخلاق المدرسة المغاربية كما نراه.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

المصادر والمراجع العربية.

- ابن باجه، - تدبير المتوحد، تحقيق معن زياده، دار الفكر، بيروت، ط1، 1978م.

ـــــــ. تدبير المتوحد، تحقيق آسين بلاثيوس بلا .

ـــــــ. رسائل ابن باجه الالهيه، تحقيق ماجد فخري، داز النهار، بيروت، ط1، 1968 .

ـــــــ. رسالة اتصال العقل بالانسان.

ـــــــ. رسالة الوداع.

ـــــــ. شرح السماع الطبيعي، تحقيق ماجد فخري، بيروت، 1973م.

ـــــــ. شرح السماع الطبيعي، تحقيق معن زيادة، دار الفكر، بيروت، ط1، 1978م.

ـــــــ. النفس، تحقيق محمد صغير المعصومي، دمشق، 1960م.

- ابن ابي اصيبعة، عيون الابناء في طبقات الأطباء، ح2، دار الفكر، بيروت بلا.

- ابن خلدون، عبد الرحمن، - التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979م.

ـــــــ. المقدمة، ج1، دار العودة، بيروت، 1981م .

ـــــــ. المقدمه، ج2، ج3، تحقيق علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، القاهرة، ط2، 1965م.

ـــــــ. لباب المحصل في أصول الدين، ج1، دار الطباعة المغربية، تطوان، 1952م.

- ابن رشد، - تهافت التهافت القسم الثاني، تحقيق سليمان دينا، دار المعارف بمصر، 1965م.

ـــــــ. تهافت التهافت، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 2001م.

ـــــــــ. تلخيص السياسة لأفلاطون، ترجمة حسن العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي، دار الطليعة، بيروت، 2002م.

ـــــــــ. تلخيص كتاب النفس، تحقيق احمد فؤاد الاهواني، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، ط1، 1950م.

ـــــــــ. تلخيص الخطابة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت بلا.

ـــــــــ. فصل المقال في تقرير مابين الحكمة والشريعة من اتصال، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1999م.

ـــــــــ. فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق مصطفى عبد الجواد عمران المطبعة العربية، مصر، ط3، 1968م.

ـــــــــ. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد المله، دار العلم للجميع، سوريا، ط2، 1935م.

ـــــــــ. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1998م.

- ابن سينا، - رسالة في العهد، ضمن رسائل ابن سينا في الحكمة والطبيعيات، مطبعة كلزار حسين، 1318هـ .

ـــــــــ. رسالة في أقسام العلوم العقلية ضمن رسائل ابن سينا في الحكمة والطبيعيات .

ـــــــــ. أحوال النفس، تحقيق احمد فؤاد الاهواني، القاهرة، 1952م .

ـــــــــ. شرح كتاب اثولوجيا المنسوب الى ارسطو، ضمن أرسطو عند العرب، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1978م.

ـــــــــ. الاشارات والتنبيهات، ج4، تحقيق سليمان دينا، دار المعارف بمصر، ط2، 1968م.

ـــــــــ. الشفاء، النفس، ج6، تحقيق جورج قنواتي وسعيد زايد مراجعة الدكتور ابراهيم مدكور، القاهرة، 1975م.

ـــــــــ. النجاة، تحقيق ماجد فخري، دار الافاق الحديثة، بيروت، ط1، 1985م.

- ابن طفيل، - حي بن يقظان، مكتبة النشر العربي، دمشق، ط1، 1935م.

ـــــــــ. حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، مطعبة جامعة دمشق، ط5، 1962م.

ـــــــــ. حي بن يقظان، ضمن ملف حي بن يقظان لابن سينا والسهروردي، تحقيق احمد امين، دارالمعارف بمصر، 1966م .

ـــــــــ. حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت ط2 - 1978.

- أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، الاسكندرية، 1974م.

- أبو الفتوح، محمد جلال، المذهب الأشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الاسلامي، دار المعارف بمصر، ط1، 1972م.
- أبو الفرج، عبد الله بن الخطيب البغدادي، الشرح الكبير لمقولات ارسطو، تحقيق علي حسين الجابري وجماعته، أصدارات بيت الحكمه، بغداد، 2000م.
- أرسطو، - النفس، تحقيق احمد فؤاد الأهواني، القاهرة، ط2 ، 1962م.
______. النفس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1980م.
- أفلاطون، كتاب الجمهورية، ترجمة حنا خباز، مطبعة المقتطف، 1929م.
- آمين، عثمان، دراسات فلسفية، الهيئة المصرية للكتاب 1974م.
- آل ياسين، جعفر، فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي، دار الاندلس للطباعة والنشر بيروت، ط1، 1980م.
- الآلوسي، حسام، - حقيقة ابن رشد بين الدين والفلسفة في ضوء تعددية الخطاب عنده، ضمن كتاب ابن رشد وفلسفته بين التراث والمعاصرة، ج1 ، بيت الحكمة سلسلة المائدة الحرة، بغداد، 1998م .
- فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه دار الطليعه للطباعة، بيروت، ط1، 1985م.
- الأهواني، أحمد فؤاد، ابن باجه، دار الانوار، بيروت، 1965م.
- البراوي، راشد، قادة الفكر الأسلامي في ضوء الفكر الحديث، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1969م.
- النراقي، محمد مهدي، جامع السعادات، ج1، مطبعة سرور، ايران، 1979م.
- التكريتي، ناجي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام دار الاندلس للطباعة، ط1، 1979م.
- التليلي، عبد الرحمن، ابن رشد الفيلسوف العالم، المنظمة العربية للثقافة والعلوم، تونس، 1998م .
- الجابري، علي حسين، - الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية دار عويدات، بيروت، ط1، 1977 م.
- علي حسين، ألإنسان الواجب اشكالية فلسفية، سلسلة الموسوعة الصغيرة العدد (411)، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1998م .
______. فلسفة التاريخ في الفكر العربي، بغداد، 1993م .
______. المرآة العراقية بين الأمس واليوم إصدارات جامعة السليمانية، 1978م .
- الجابري، محمد عابد، - ابن رشد سيرة وذكريات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1988م.
______. فكر ابن خلدون العصبية والدولة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد بلا .
- الحسيني، هاشم معروف، الشيعة بين الاشاعرة والمعتزلة، دار النشر للجامعين بلا.

- الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، دار الكتاب المصري، بيروت، ط3، 1967م.
- الرازي، ابو بكر، رسائل فلسفيه، تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت، 1970م.
- الراوي، عبد الستار، فلسفة العقل، رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية دار الشؤون الثقافية والنشر، بغداد، 1984م .
- الزنجاني، الشيخ عبد الكريم، الكندي خالد بفلسفته، مطبعة الغري الحديثة، النجف الاشرف، ط1، 1962م.
- الشامي، فضيلة عبد الامير، تاريخ الفرقة الزيدية، مطبعة الاداب، النجف، 1974م.
- الشيبي، كامل مصطفى، - الفكر الشيعي والنزعات الصوفيه، مكتبة النهضة، بغداد ط1، 1966م.
______. الصلة بين التصوف والتشيع، ج1، دار المعارف مصر، ط2، 1969م .
- الشمالي، عبده، دراسات في التاريخ الفلسفة العربية، دار صاد، بيروت، ط4، 1965م .
- الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، المطبعة الادبية، ط1، 1317 هـ.
- العراقي، محمد عاطف، - المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف القاهرة، ط1، 1980م.
______. مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف بمصر، ط3، 1974م .
- العقاد، عباس محمود، نوابغ الفكر العربي، دار المعارف بمصر، ط4، 1971م .
- العاملي، مصباح، ابن خلدون وتفوق الفكر العربي على الفكر اليوناني باكتشافه حقائق الفلسفة، الدار الجماهرية للنشر والتوزيع والاعلان، ليبيا، ط1، 1988م.
- الغزالي، - إحياء علوم الدين، ج1، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، بلا.
______. المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، القاهرة، 1970م .
______. تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دينا، دار المعارف بمصر، بلا.
- الفاخوري، حنا، تاريخ الفلسفه العربية ج2، دار المعارف، بيروت، 1958م.
- الفارابي، - آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ابراهيم جزيني، دار القاموس الحديث، بيروت، بلا .
______. آراء اهل المدينة الفاضلة، تحقيق البيرنصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط1، 1959م.
______. رسالة في السياسة، تحقيق لويس شيخو، بيروت، 1911م .
______. التنبيه على سبيل السعادة، حيدر اباد الدكن، 1346هـ.
______. كتاب السياسة المدنية، حيدر اباد الدكن 1346 .

______. كتاب السياسة المدنية، تحقيق فوزي متري النجار، المطبعة الكاثوليكية بيروت، ط1، 1959م .

______. كتاب تحصيل السعادة، تحقيق جعفر ال ياسين، دار الاندلس، بيروت، ط2، 1983م.

- الفيومي، محمد ابراهيم، ابن باجه وفلسفة الاغتراب، دار الجليل، بيروت، ط1 ، 1988م.

- عبد الجبار، القاضي، شرح الاصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة، 1965م .

- المراكشي، عبد الواحد، المعجب في تلخيص اخبار المغرب، تحقيق محمد سعيد العريان، القاهرة، 1963م.

- المظاهري، الشيخ حسين، دراسات في الاخلاق وشؤون الحكمة العمليه، بيروت، بلا.

- المظفر، الشيخ عبد الصاحب، الاخلاق في حديث واحد، مطبعة النعمان، النجف الاشرف، 1976م.

- المظفر، محمد رضا، عقائد الاماميه مركز الابحاث العقائديه، ج2، 1424 هـ .

- المكي، عبد الرزاق، الفكر الفلسفي عند ابن خلدون، المؤسسة الوطنيه للكتاب، الجزائر، ط3، 1984م .

- النشار، علي سامي، - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، الاسكندرية، ط2، 1962م.

______. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج2، الاسكندرية، 1964م.

- الوردي، علي، منطق ابن خلدون، مؤسسة الصادق للطباعة، النشر ايران بلا.

- بالنثيا، أنجل جنثالت، تاريخ الفكر الاندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1955م .

- بنت الشاطيء، عائشة، القرآن وقضايا الانسان، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1972م.

- جمعة، محمد لطفي، تاريخ الفلسفة في الاسلام بلا.

- جهامي، جيرار، مفهوم السببيه بين المتكلمين والفلاسفة، دار المشرق، بيروت، 1985م.

- حماده، عبد المنعم، من رواد الفلسفة الاسلامية، الانجلو مصريه، ط1، 1973م.

- دغيم، سميح، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، بيروت، لبنان، ط1، 1985م.

- ديبور، تاريخ الفلسفة في الاسلام، تحقيق عبد الهادي ابو ريده، مطبعة التاليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1938م.

- ربيع، محمد محمود، النظريه السياسية لابن خلدون دراسة مقارنة في النظريات الاسلامية والفكر السياسي الاسلامي، القاهرة، ط1، 1981م.

ـــــــــ. رسائل الكندي الفلسفية ضمن ملف الفارابي وابن باجه وابن عدي، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار الاندلس، ط2، 1980م.

ـــــــــ. رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي ابو ريدة، مطبعة الاعتماد، مصر، 1950م .

- رينات، آرنست، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957م.

- زيعور، علي، الحكمة العملية والاخلاق والسياسة والتعاملية، دار الطليعة، بيروت، ط1 ، 1988م.

- زوراب، عمر، نظرية الخلق عند الكندي، رسالة ماجستير(مخطوطة) آداب مصراته، ليبيا، باشراف الدكتور علي حسين الجابري، 2000م.

- زيادة، معن، الحركة من الطبيعة الى مابعد الطبيعة، دراسة في فلسفة ابن باجه الاندلسي، دار أقرأ، بيروت، ط1، 1985م.

- سيف، انطوان، الكندي ومكانته عند مؤرخي الفلسفة، دار الجليل، بيروت، ط1، 1985م.

ـــــــــ. شرح نهج البلاغة للامام علي، تحقيق محمد عبده، منشورات مكتبة النهضة، بغداد بلا.

- شريط، عبدالله، الفكر الاخلاقي عند ابن خلدون، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط3، 1984م.

- شيخ الارض، تيسير، - ابن باجه، دار الانوار، بيروت، 1965م.

ـــــــــ. ابن خلدون، دار الانوار، بيروت، ط1، 1966م

ـــــــــ. ابن سينا، دار الشرق الجديد، بيروت، ط1، 1962م.

ـــــــــ. ابن طفيل، دار الشرق الجديد، ط1، 1961م.

- صالح، مدني، - ابن طفيل قضايا ومواقف، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1980م.

ـــــــــ. ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1988م.

- صبحي، احمد محمود، في علم الكلام دراسة لآراء الفرق الاسلاميه جزأن، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1985م .

- صليبا، جميل، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1970م.

- عبد الرحمن، طه، سؤال الاخلاق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2000م .

- عطيه، فوزيه عمار، المعرفة والسياسة عند ابن باجه ومصادرهما الفلسفية وأثرهما في الفكر الفلسفي، الدار الجماهيرية للتوزيع والنشر، ليبيا، ط1، 2000م.

- عليان، رشدي عرسان، العقل عند الشيعة الأمامية، مطبعة دار السلام، بغداد، ط1، 1973م.

- غالب، مصطفى، - ابن طفيل، منشورات مكتبة الهلال، بيروت، 1979م.
______. الفارابي، دار الهلال، بيروت، 1979م.
- فروخ، عمر، - ابن طفيل وقصة حي بن يقظان دار لبنان للطباعه والنشر، بيروت، 1982م.
______. المنهاج الجديد في الفلسفة العربية، دار العلم للملايين بلا.
- فخري، ماجد، - ابن رشد فيلسوف قرطبة، المطبقة الكاثوليكية، بيروت، 1960م.
______. الفكر الاخلاقي العربي، ج2، المطبعة الاهلية للنشر والتوزيع، بيروت، بلا.
- قاسم، محمود، في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام، مكتبة الأنجلو مصرية، ط4، 1969م.
- قنواتي، شحاتة، مؤلفات ابن سينا، دار المعارف، القاهرة، 1950م.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، ط1، 1977م.
- كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة العربية، منشورات عويدات، ط1، 1966م.
- مبارك، محمد، - الكندي فيلسوف العقل، وزارة الاعلام، بغداد، 1971م.
______. نظرات في التراث، دراسات في الفكر العربي الاسلامي الوسيط، ط1، بغداد، 1986م.
- محمود، عبد الحليم، فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، بلا.
- مرحبا، محمد عبد الرحمن، - الموجز في تاريخ العلوم عند العرب، دار الكتاب اللبناني، 1981م.
______. من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1970م.
______. مسكويه، تهذيب الاخلاق، تحقيق قسطنطين أرزيق، بيروت، 1966م.
- مطلك، فضيلة عباس، الأصول الاشراقية عند فلاسفة المغرب، بيت الحكمة، بغداد، 2001م.
- نادر، البيرنصري، اهم الفرق الاسلامية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط2، 1966م.
- نصار، ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، دار الطليعة للطباعة، بيروت، ط1، 1981م.

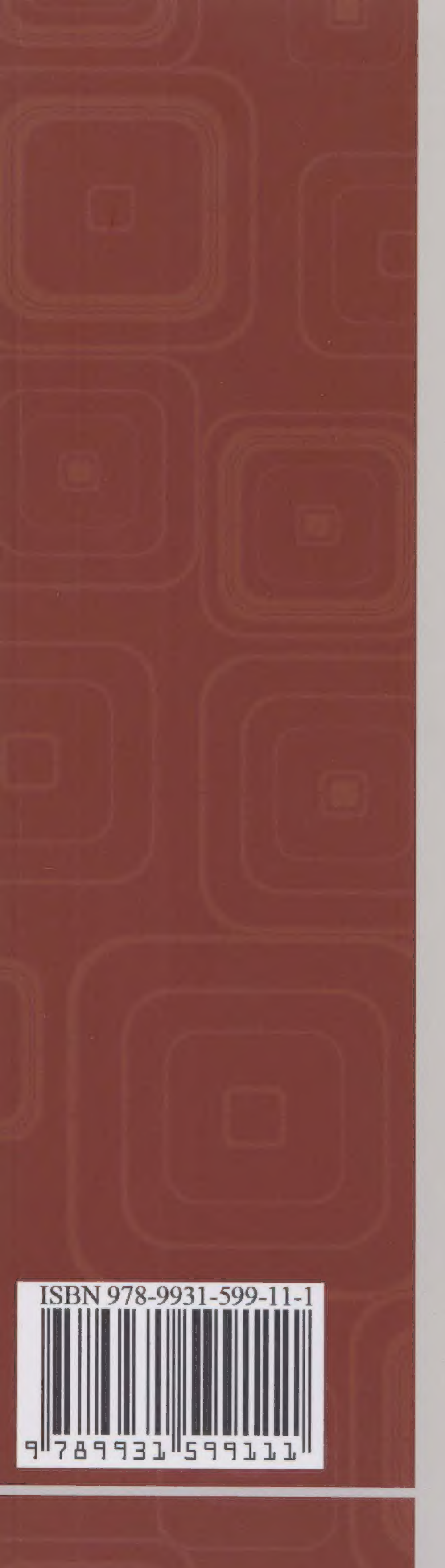
المجلات

- مجلة دراسات عربية واسلامية، المجتمع الفاضل في الفلسفة الاسلامية، الباحث الدكتور علي حسين الجابري، ع2، بغداد، 1982م.

- مجلة المورد، العقل والعقلانية في مدرسة بغداد الفلسفية، الباحث الدكتور علي حسن الجابري، المجلد السابع عشر ، ع3، بغداد، 1988م.
- مجلة آفاق عربية، تأصيل فلسفات الوجود العربية وجدلية التواصل، الباحث الدكتور حسام الألوسي، السنة الثانية، ع2، بغداد، 1982م.
- مجلة كلية الآداب، النفس والعقل في فلسفة مسكويه، الباحث الدكتور ناجي التكريتي، مجلد 32 آذار، 1982م.
- مجلة الطريق، ابن طفيل وأثره الفكري، الباحث علي مصطفى المصراتي، ع1، 2 بيروت، 1962م.
- مجلة آفاق عربية، الرؤية الخلدونية لقدرات الانسان العقلية، الباحث الدكتور علي حسين الجابري ع9- 10 بغداد 1995.
- مجلة زانكو، قراءة معاصرة لمدينة الفارابي الفاضلة، الباحث الدكتور علي حسين الجابري، ع2، السليمانية، 1977م.

دوائر المعارف

- دائرة المعارف الإسلامية، فؤاد فرام البستاني، المجلد الثالث، بيروت، 1960م.
- دائرة المعارف، مادة ابن رشد، شرف الدين الخرساني، أيران.



هذا الكتاب

يدرس هذا الكتاب الفلسفة الأخلاقية عند فلاسفة المغرب العربي ولقد رغبت في الكتابة عن هذا الموضوع وذلك لأن الأخلاق هي المنبع الذي نستطيع من خلاله تقديم الحلول لمشكلات الإنسان السلوكية والسياسية والاجتماعية لصلتها بحياة الفرد وسلوكه لبناء المجتمع الفاضل هذا أولاً، وثانياً هو أن فلاسفة المغرب العربي الإسلامي ممن جعلتهم موضوعاً لكتابي هذا تناولوا في مؤلفاتهم ورسائلهم مبادئ أخلاقية بها حاجة إلى جمع وتنظيم وإعادة بناء وأن أهمية هذه الدراسة تأتي في جمعها بين وجهتي النظر الفلسفية الإسلامية المشرقية والمغربية بما يظهر أثر الفلاسفة المشاركة على الفلاسفة المغرب العربي من حيث السبق الزمني أو البحث المعرفي الأصيل ولا سيما فيما يتعلق بالجانب الأخلاقي، لذا مهدت بدراسة فلاسفة المشرق لنصل الى صلب موضوعنا فلاسفة المغرب العربي وأعني «ابن باجة، ابن طفيل، ابن رشد، ابن خلدون»، حاولت بدراسة كل شخصية من هؤلاء بما تحمله من أفكار أخلاقية على سبيل التواصل والتفاعل والتكامل بين السابق واللاحق.

ISBN 978-9931-599-11-1

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3
محل رقم 1، المحمدية
تلفاكس: 88 97 35 41 213+
خلـوي: 03 76 20 661 213+
email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

الحمراء - شارع ليون - برج ليون، ط6
بيروت-لبنان - ص. ب. 113/6058
خلوي: 28 28 69 3 961+
هاتف: 37 04 74 1 961+
email: rw.culture@yahoo.com